This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

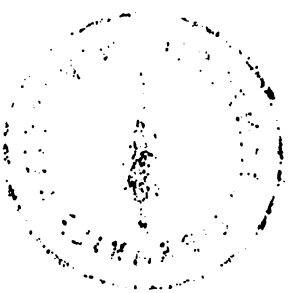
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES



AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Immanuel Kants, 1724-1804, bildet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte viele Schüler und Bewunderer. Aber auch an Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Folgerungen zogen.

Wenige Epochen der Philosophie waren so fruchtbar, sowohl an ideellen vie an der Ausbildung philosophischer Systeme. Die Kantische Kritik gab den Anstoss zu einer ausgedehnten philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Ihre Wirkung hält auch heute noch an.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, umfasst eine enorme Literatur. Sie enthält viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichs vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kantischen Aera publiziert werden; selbstverständlich mit Ausnahme der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1969

Geſchichte

der

Philoſophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

außerordentlichem Profeſſor der Philoſophie auf der Univerſität zu Jena, der Akademie nützlicher Wiſſenſchaften zu Erfurt Mitgliede und der lateiniſchen und mineralogiſchen Geſellſchaft zu Jena Ehrenmitgliede

Vierter Band.

Leipzig,
bei Johann Ambroſius Barth
1805.

B81

Vorrede.

Da ich in der Bearbeitung der Geſchichte der Philoſopheme des Zeno ſowohl als ſeiner Nachfolger und der Akademiker, welche den Inhalt dieſes Bandes ausmacht, eine andere Methode, als die bisher gewöhnliche befolgt habe, ſo wird es nicht unzweckmäßig ſeyn, mich hier darüber zu erklären und vorläufig ein Paar Worte über die Gründe des veränderten Verfahrens zu ſagen.

Da von Zeno und ſeinen Nachfolgern keine Schrift mehr exiſtirt, ſo müſſen wir aus den Anführungen mancherley Schriftſteller die Kenntniß ſeiner Philoſopheme ſchöpfen. Nicht immer wird aber von dieſen genau unterſchieden, was Zeno, oder was die folgenden Stoiker behauptet und gelehrt haben, ſondern oft überhaupt von den Philoſophemen der Stoiker, als einer Schule, die ihr eignes Syſtem hatte, geſprochen. Alle neuern Forſcher und Bearbeiter der Geſchichte der ſtoiſchen Philoſophie haben dieſe Methode angenommen, ſo daß ſie nur gelegentlich bei einzelnen Punkten die Abweichungen dieſes oder jenes Stoikers anführen.

Stoikern zu irgend einer Zeit vorgetragen worden ſind,
n der größten Vollſtändigkeit aufgeſtellt werden ſol-
en; wo man nicht wiſſen will, wie das ſtoiſche Sy-
tem ſich gebildet, ſondern wie es ohne Rückſicht auf
ewiſſe Zeitperioden, im Allgemeinen beſchaffen iſt.
Nach dieſem Geſichtspunkte iſt das claſſiſche Werk:
Syſtem der Philoſophie, von Hrn. Tiedemann
rfertigt.

Indeſſen würde eine ſolche Bearbeitung für den
weck einer Geſchichte der Philoſophie nicht paſſen.
ie muß zeigen, wie dieſes Syſtem entſtanden und
rtgebildet worden, welche Veränderungen und Be-
mmungen es nach und nach erhalten, durch wen es
unden, erweitert, begründet, berichtiget worden.
ne dieſe Rückſichten läßt ſich wohl eine Darſtellung,
er keine Geſchichte der ſtoiſchen Philoſophie denken.
eſe darf ſich nicht begnügen, das Leben des Zeno
d ſeiner Schüler zu erzählen, und dann das ſtoiſche
yſtem, zu welchem bald dieſer bald jener Stoiker
en Beytrag geliefert, nach einer gewiſſen Ordnung
ammengereihet darzuſtellen; ſie muß vielmehr das
dankenſyſtem jedes einzelnen Stoikers ſondern,
) auf dieſem Wege zeigen, wie ſich das Syſtem der
oa gebildet hat. Es müßte denn ſeyn, daß Zeno
s ſelbſt erfunden, alle

Iſt dieſe Anſicht von einer Geſchichte der ſtoiſchen Philoſophie die richtige, ſo mußte ich nothwendig ein dem bis hieher gewöhnlichen entgegengeſetztes Verfahren für dieſen Theil meines Werks wählen, und anſtatt daß man bisher alles Stoiſche ſo zu ſagen, auf einen Haufen zuſammen warf, eine Scheidung vornehmen, die eigenthümlichen Gedanken jedes einzelnen Stoikers wieder aus der ganzen Summe herausleſen, um das ſtoiſche Syſtem geſchichtmäßig darzuſtellen. Die Hauptſache, woraus es bei dieſem Scheidungsprozeß ankam, war, die Grundlage des ſtoiſchen Syſtems, oder das urſprüngliche Syſtem des Zeno, worauf die folgenden Stoiker fortbaueten, ſo genau als möglich, zu beſtimmen, und wenn das geſchehen war, nachzuforſchen, wie es durch Cleanth, Chryſipp u. ſ. w. bereichert, modificiret und verändert worden.

Dieß war der Zweck, den ich bei dieſem Theile der Geſchichte zu erreichen ſuchte. Sollte auch, wegen der Neuheit des Geſichtspunkts, wegen der Verwirrung, welche in den alten Quellen und den neuern Darſtellungen in dieſem Punkte herrſcht, nicht alles geleiſtet ſeyn, was unter andern Umſtänden geleiſtet werden könnte; ſollte vielleicht noch manches Datum übergangen ſeyn, was eine größere Beleſenheit nicht ſelten in Schriften ausſpähet, wo man ſo etwas nicht ſuchet: ſo bin ich doch überzeugt, daß nunmehr ein ſicherer Grund zur weiteren Bearbeitung der Geſchichte der ſtoiſchen Philoſophie gelegt, und daß die darauf gewandte Arbeit durch manche neue Anſichten und Forſchungen der Stoiker, welche in einer Geſchichte der Philoſophie nicht übergangen werden dürften, hinlänglich belohnt worden.

Dieſes gilt auch zum Theil von der Geſchichte der Akademiker, welche vorzüglich dadurch nicht in das gehörige Licht konnte geſetzt werden, weil ſie in allen bisherigen geſchichtlichen Werken nicht die rechte Stelle erhalten hatte, in ſo fern man ſie von der ſtoiſchen Philoſophie iſolirte. Da der Skepticismus der neuen Akademiker durch den Dogmatismus der Stoiker veranlaßt worden, beide immer in unzertrennlicher Begleitung eine Zeitlang ihren Gang fortſetzten, bis der erſtere verſtummte; ſo kann die Geſchichte der Philoſophie dieſes Zeitraums die Foderungen der Vollſtändigkeit und des Pragmatismus nie nur einigermaßen befriedigen, wenn ſie trennt, was zuſammengehört.

Ich arbeite an der Fortſetzung dieſer Geſchichte ununterbrochen, die Aufmunterung einiger Gelehrten, welche durch ihre kenntnißreichen Arbeiten in dieſem Fache ſowohl als durch ihren philoſophiſchen Geiſt die Achtung des einſichtsvollen Publicums verdienen und erhalten haben, iſt für mich Auffoderung, meinen Fleiß zu verdoppeln. Indeſſen erlaubt die planmäßige Verfolgung des vorgeſchriebenen Ganges keine ſchnelle Folge der Bände, bei welcher das Publicum auch nichts gewinnen würde.

Jena, im März 1803.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

Inhalt.

Zweites Hauptſtück.

Eilfter Abſchnitt. Philoſophie des Zeno. S. 1

Zwölfter Abſchnitt. Ueberſicht des zweiten Zeitraums. — 149

Drittes Hauptſtück.

Dritte Epoche.

Dogmatismus im Kampfe mit dem Skepticismus. — 181

Erſter Abſchnitt. Arceſilaus. — 188

Zwei-

Inhalt.

Zweiter Abſchnitt. Ariſto Chius und Herillus S. 206.

Dritter Abſchnitt. Cleanth und Chryſipp. „ — 228

Vierter Abſchnitt. Zeno, Diogenes und Carneades. — 330

Fünfter Abſchnitt. Antipater, Panätius, Poſidonius. „ „ „ „ „ — 366

Sechſter Abſchnitt. Philo und Antiochus. „ — 390

Geſchich-

Geſchichte der Philoſophie.

Zweites Hauptſtück.

Fortſetzung.

Zweites Hauptſtück.

Eilfter Abſchnitt.

Piloſophie des Zeno.

Zu einer Zeit, da zu Athen mehrere Schulen für die Philoſophie eröfnet waren, in denen eine Menge wißbegieriger Jünglinge aus ganz Griechenland ihre Bildung erhielten; da in denſelben Lehren vorgetragen wurden, welche einander gerade zu entgegengeſetzt waren, und die praktiſchen Grundſätze der einen Parthie auf Beſtimmung jedes Rechtſchaffenen Anſpruch machten, ohne gehörig begründet zu ſeyn, die der andern aber ein conſequenteres Syſtem bildeten, das den Gefühlen und Begriffen des geſunden Menſchenverſtandes widerſprachen; da in den meiſten Lehrvorträgen der Philoſophie Einſeitigkeit oder Seichtigkeit herrſchte; da endlich die evi-

kureiſche Schule, deren Grundſätze eher eine Verſchlimmerung als Veredlung der Menſchheit befürchten ließen, einen großen Anhang erhielt: trat ein Mann auf, der aus reinem Wohlwollen für die Menſchheit eine neue Schule ſtiftete, welche das Gute von den vorhandenen vereinigen, und die Fehler derſelben vermeiden ſollte, der zu gleicher Zeit ein allen Bedürfniſſen des menſchlichen Geiſtes entſprechendes allſeitiges und zuſammenhangendes Syſtem der Philoſophie aufzuſtellen ſich beſtrebte.

Dieſer Mann war Zeno aus Cittium, einer Stadt der Inſel Cyprus, der Sohn eines reichen Kaufmanns, der ohngefähr in einer Zeit mit Epikur geboren war. [1]) Sein Vater brachte von ſeinen Handelsreiſen nach Athen die neueſten Schriften der Philoſophen mit, wodurch die Wißbegierde des jungen Zeno geweckt und genährt wurde. Es iſt daher nicht unwahrſcheinlich, daß er, nach dem Zeugniſſe eines Schriftſtellers, ſchon in ſeiner Geburtsſtadt als Denker ſich einen Namen gemacht habe. [2]) War es das Verlangen, ſich auch durch den mündlichen Unterricht der damals berühmten Männer in Athen noch weiter auszubilden, oder war es Zufall, daß er durch den Schiffbruch ſeines Handelsſchiffes alle andere Geſchäfte aufgab, und ſich der Philoſophie in die Arme warf — denn darüber iſt bei der Uneinigkeit überlieferter Sagen kaum Gewißheit auszumit-

1) Diogen. Laert. VII. 13. 31.

2) Diogenes Laert. VII. 32. Φησι δε Δημητριος ὁ Μαγνης εν τοις ὁμωνυμοις, τον πατερα αυτου Μνασεαν πολλακις, ὁτε εμπορευ, Αθηναζε παραγινεσθαι, και πολλα των Σωκρατικων βιβλιων αποφερειν ετι παιδι ὁντι τω Ζηνωνι· ὁθεν και εν τη πατριδι συγκεκροτησθαι.

mitteln [3]) — ſo ſcheint doch eher Zufall als eigne Wahl mitgewirkt zu haben, daß er zuletzt bey dem Cyniker Krates in die Schule ging. Allein die ſonderbare Lebensart dieſer Männer, die dem Geiſt der Griechen entgegen, gerade in der Abweichung von dem Gewöhnlichen und in der Verachtung alles äußeren Wohlſtandes die Menſchenwürde ſetzten, contraſtirte zu ſehr mit den Sitten und der Gemüthsart eines im Wohlſtande erzogenen Jünglings, als daß er mit ganzer Seele an ihm hätte hängen ſollen. Und ſein nach Erkenntniß ſtrebender Geiſt konnte in einer Schule keine Befriedigung finden, welche das Emporſtreben des menſchlichen Geiſtes nicht gehörig leitete und cultivirte, ſondern nur willkürlich einſchränkte. [4]) Indeſſen ſchätzte er doch dieſen Krates wegen ſeines Charakters, und deſto leichter konnte er in dem Umgang, in welchem er einige Jahre mit ihm lebte, manches annehmen und billigen, was ihn bei dem Anfange dieſer Bekanntſchaft und auch nachher bei reiferer Beurtheilungskraft befremdete. Dahin gehören einige cyniſche Aeußerungen, welche die Alten aus ſeinem erſten Geiſtesproducte von der Republik mit Tadel anführen, und die Geringſchätzung aller Kenntniſſe und Gelehrſamkeit zeigt. [5])

3) Diogen. Laert. VII. 2, 3. 5. 3c. Seneca de tranquill. vitae c. XIV. Plutarch. de capienda ex hoſtibus utilitate. Vol. VII. p. 271.

4) Diogen. Laert. VII. 3. αλλως μεν ευτονος προς Φιλοσοφιαν, αιδημων δε ως προς την Κυνικην αναισχυντιαν. 24.

5) Diogen. Laert. VII. 4, 33 ſeq. Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. XI. 191

Doch alles dieſes war keine Um- ſondern nur Verſtimmung des Geiſtes, woran er ſich nur durch Zwang gewöhnt hatte. Sobald ſich ſein Geiſt wieder freier fühlte, konnte ihn Krates nicht mehr an ſich feſſeln und nicht verhindern, daß er nicht den Umgang anderer Philoſophen ſuchte, welche auch ſeiner Denkkraft Antrieb und Spielraum gaben. [6]) Stilpo, und Diodorus Kronus, Xenokrates und Polemo wurden in der Folge ſeine Lehrer, an denen er nicht bloß den Charakter, wie bei Krates, ſondern auch ihren philoſophiſchen mit Kenntniſſen ausgerüſteten und gebildeten Geiſt ſchätzte. Zu ihrem Umgange (Stilpo und Xenokrates hörte er jeden zehen Jahre) wurde ſein eigner auf mannichfaltige Weiſe beſchäftiget. Frühzeitig mußte er ſchon den Plan gehabt haben, ein eignes Syſtem zu bilden, wozu er das Beſte aus den bereits Vorhandenen benutzen wollte. Dieſe Abſicht entdeckte zum wenigſten Polemo, den er wahrſcheinlich zuletzt hörte. [7])

Es iſt ein Verluſt, daß wir von Zenos Lebensgeſchichte ſo wenig wiſſen, und daher wohl Vermuthungen über den Einfluß, welchen die Bekanntſchaft und die Unterweiſung dieſer Männer von verſchiedenen Schulen auf

6) Diogenes Laert. VII. §. 24. ἐλκοντος αυτον Κρατητος του ἱματιου απο Στιλπωνος, ειπειν· ω Κρατης, λαβη Φιλοσοφων εξιν επιδεξιος ἡ δια των ωτων πεισας ἠν, ἑλκε τωτων· ει δε με βιαζῃ, το μεν σωμα παξα σοι εξαι, ἡ δε ψυχη παρα Στιλπωνι.

7) Diogenes Laert. VII. §. 25. ἡδη δε προκοπτων εισηει και προς Πολεμωνα ὑπ' ατυφιας, ὡστε φασι λεγειν ἀκεινον· α λανθανεις, ω Ζηνων, ταις κηπαιαις παρεισρεων Συραις, και τα δογματα κλεπτων Φοινικικως μεταμφιεννυς.

auf seinen Geist und den Charakter seines eignen Systems haben konnte, wagen, aber nicht Schritt vor Schritt an der Hand ausgemachter Thatsachen die Entwickelung desselben, das Entstehen und Reifen seines Entschlusses, ein neues System aufzustellen, den Zweck und das Verfahren bei der Bildung desselben verfolgen können. Das Einzige kann als Gewißheit gelten, daß ihm keines von den Systemen, mit denen er sich bekannt gemacht hatte, ganz befriedigend, aber auch nicht ganz verwerflich schien, und daß daher sein neues System den Zweck hatte, den Mängeln und Fehlern derselben abzuhelfen. [8]). Wenn wir auf den Charakter des Stifters der Stoa, und auf die Eigenheiten des Stoicismus sehen, so sind wir vielleicht im Stande, die Puncte ausfindig zu machen, welche ihm in dem Cynischen und Akademischen Systeme einer Berichtigung und neuen Bearbeitung bedürftig schienen.

Ungeachtet Zeno unter seinen Zeitgenossen und in den folgenden Zeiten Gegner fand, die ihm nicht alle Gerechtigkeit widerfahren ließen, so hat doch keiner die Kühnheit gehabt, seinen moralischen Charakter anzutasten. Sey es auch, daß sie ihm einen gewissen Stolz, ein Streben nach Originalität, um unter den erfinderischen Genies zu glänzen, und dabei Undankbarkeit gegen seine Lehrer, deren Eigenthum an gewissen Lehren er sich zueignete, Schuld gaben, so beruhen diese Vorwürfe doch theils auf unrichtigen Vorstellungen von seinem Systeme, vorzüglich dem praktischen Theile desselben, in welchem man nur vorgebliche Neuerungen zur Befriedigung seiner Eitelkeit erblickte, theils auf dem Vorurtheile,

8) Cicero Academ. Quaeſt. I. c. 9. Sed Zeno, cum Arceſilam anteiret aetate, valdeque ſubtiliter diſſereret, et peracute moveretur, corrigere conatus eſt diſciplinam.

le, daß jede Wahrheit schon vor Zeno entdeckt gewesen, und ihm daher nichts übrig geblieben sey, als neue Worte für längst bekannte Ideen zu erfinden. 9) Wir können, um uns ein treues Bild von seinem Charakter zu entwerfen, auf diese Urtheile, die selbst erst noch einer strengen Prüfung bedürfen, nicht bauen, sondern müssen allein unbezweifelte Thatsachen zu Grunde legen. Nun ist unter allen Schriftstellern des Alterthums nur eine Stimme, daß dieser ehrwürdige Mann ein strenger Philosoph, nicht allein in Worten, sondern auch in seinem ganzen Leben war; daß er an Rechtschaffenheit und Selbstbeherrschung, an strenger Gerechtigkeitsliebe und Milde wenige seines Gleichen hatte. Ohne nach dem Beifall irgend eines Menschen, am wenigsten eines ganzen Volkes, zu haschen, erwarb sich seine Tugend eine so allgemeine Achtung, daß man die Schlüssel der Befestigungswerke von Athen bei ihm, als dem sichersten Verwahrungsorte, niederlegte. Geehrt von dem macedonischen König Antigonus Gonatas, nahm er doch weder Geschenke noch andere Gunstbezeugungen an; er benutzte das Ansehen, das ihm der König geschenkt hatte, nur für das Beste seines zweiten Vaterlandes Athen. Er war so mäßig und enthaltsam, daß sein Beispiel lange zum Muster diente; gleich weit entfernt von Stolz und niedriger Denkungsart, von Pracht und Verschwendung und von entehrendem Schmutz und Verachtung des Wohlstandes blieb er sich in seinem ganzen Leben völlig gleich, und behauptete durchaus seine Menschenwürde. Kein Philosoph konnte mehr geehrt werden, als durch das Denkmal, welches das athenienſische Volk ihm nach seinem Tode setzen ließ, und das darauf befindliche Zeugniß: sein Leben sey seinen Lehren vollkommen gleich gewesen. 10)

Die-

9) Cicero de Finib. III. c. 2. IV. c. 20.

10) Diogen. Laert. VII. §. 6. 10. 11. 26. 27. 28. Aelian. Var. Hist. VII. c. 14.

Dieſes letzte Factum iſt beſonders wichtig, weil es ſo ſelten iſt, daß Philoſophen auch wirklich Weiſe ſind. Man darf aber daraus um ſo ſicherer ſchließen, daß Recht, Sittlichkeit und Würde des Menſchen die Gegenſtände waren, welche ihn bei ſeinem Philoſophiren vorzüglich beſchäftigten, und daß er in dieſer Rückſicht keine volle Befriedigung in andern Syſtemen fand. Und dieſes iſt auch dasjenige, worin ſich der Stoicismus am ſprechendſten auszeichnet. Es iſt in demſelben ein tiefer Sinn für Moralität, eine Würde und Erhabenheit, gegründet auf die ſittliche Natur des Menſchen, eine tiefer eingreifende Entwickelung moraliſcher Grundſätze und Begriffe, und das Streben nach beſſerer Begründung der Moralphiloſophie ganz unverkennbar. Nun fand Zeno zwar ſowohl in dem cyniſchen als in dem platoniſchen Lehrſyſtem eine Sittenlehre, welche dem moraliſchen Gefühle zuſaget, aber theils nicht rein aufgefaßt, theils mit Folgerungen verbunden, welche den menſchlichen Geiſt der Hälfte ſeiner Vorzüge berauben, theils nicht genugſam begründet. Die Strenge des Cynismus, welche den Menſchen zum Thiere herabwürdiget, um ihn tugendhaft zu machen, der Mangel einer beſtimmten Gränzlinie zwiſchen Pflicht und pflichtmäßigen Handlungen, zwiſchen dem höchſten Gute und andern relativen Gütern in dem Platoniſchen, waren wahrſcheinlich Puncte, welche Zeno aufmunterten, ein neues beſtimmteres Syſtem zu ſuchen. Dazu kam noch theils, daß Epikur gerade zu derſelben Zeit eine neue Schule ſtiftete, in welcher das Vergnügen als das höchſte Gut des Menſchen gelehrt wurde; daß ſein Mitſchüler Arceſilaus, ſich dem Skepticismus zu nähern anfing, der auch für die ſittlichen Wahrheiten gefährlich zu werden ſchien, und daß ſelbſt endlich die meiſten Denker, bei aller Rechtſchaffenheit ihres Charakters, ſo wenig in den Grundſätzen der Moralität übereinſtimmten; alle dieſe Umſtände mochten wohl dem Entſchluß noch mehr Stärke geben, den moraliſchen

Wahrheiten eine neue Stütze und dauerhaftere Grundlage zu geben, und ſie in einem Syſteme vorzutragen, welches das cyniſche und platoniſche, denen eine Kataſtrophe bevorſtand, in einer verbeſſerten Geſtalt wieder geben ſollte.

Wenn man dieſen Zweck vor Augen hat, ſo läßt es ſich erklären, warum Zeno ſo vielen Fleiß auf die Logik wendete, und darinn von den Cynikern abwich. Es war das Bedürfniß, die Angriffe der Skeptiker abzuwehren, die Grundſätze der Moral feſt zu begründen, auch ſelbſt die Erkenntniß des Wahren, als eine Bedingung des Rechthandelns, vor Irrthümern zu verwahren, was dem Zeno mit ſeinen Nachfolgern die eifrigere Bearbeitung dieſer Wiſſenſchaft dringend machte. [11]) Eine ſo viel umfaſſende, mit ſolchem Scharfſinn, der oft in Spitzfindigkeit ausartete, bearbeitete Logik gab es damals nicht, und ſelbſt die Ariſtoteliſche, welche aber damals wahrſcheinlich nicht ſo ſehr gekannt war, ſtund ihr zwar nicht an wiſſenſchaftlichem Werthe, aber doch am Umfange nach. Zeno ſah ſich alſo genöthiget, dieſe Wiſſenſchaft nach den ſubjectiven Anſichten und Zwecken, welche er ſich gebildet hatte, zu bearbeiten. Eben dieſes gilt auch von dem dritten Theile der Philoſophie, der Phyſiologie. Obgleich dieſer nach der Moral am meiſten bearbeitet worden war, ſo ſtand er doch mit der Ethik in einer zu genauen Verbindung, als daß er nicht hätte verſuchen ſollen, ihn nach ſeinen eignen Anſichten zu bearbeiten, und aus ihnen ein zuſammenhängendes, übereinſtimmendes Ganze zu machen. Eigentlich war es die Lehre von Gott, durch welche die Phyſiologie mit der Moral zuſammenhing, und gerade darinn finden wir das

11) Diogenes Laert. VII. §. 40. Sextus Empiric. adverſ. Mathematicos VII. §. 22. Plutarch. Stoicor. Repugnant. p. 1035.

das meiſte Eigenthümliche der ſtoiſchen Philoſophie. [12]) Keine Schule der griechiſchen Philoſophie hat ſich ſo viele Mühe gegeben, das Daſeyn der Gottheit und ihre Weltregierung zu beweiſen. Es giebt aber noch weit mehrere Verkettungen aller dieſer Theile, die wir erſt nachher kennen lernen wollen. Hier durfte nur dasjenige angedeutet werden, was auf Zenos Ideengang Einfluß mag gehabt haben.

Zeno hatte in jedem Theile der Philoſophie einige neue Anſichten und Ideen. Natürlich mußte ihm nun alles, auch das ſchon bekannte und in andern Syſtemen angenommene, in einem neuen Lichte erſcheinen, viele Begriffe und Sätze auch andere Beſtimmungen und Modificationen erhalten. Er wählte nun auch andere Ausdrücke, und ſchuf ſich eine neue Terminologie; daher wurde ihm von Manchen, die ohne tieferes Eindringen bei einer flüchtigen Vergleichung ſtehen blieben, der Vorwurf gemacht, daß er nur ein Erfinder von Worten ſey. Dieſer Vorwurf iſt ungerecht. Wer kann es ihm verdenken, wenn er für ſeine eigenthümliche Vorſtellungsarten neue Worte bildete, oder mit dem Eigenthümlichen, das man ihm nicht abſprechen kann, das Gute und Wahre vereinigte, was er bei andern, und nahmentlich bei ſeinen Lehrern fand. Zumal, da in der Folge der

12) Plutarchus Stoicor. Repugn. p. 1035. κ γαρ εξιν αλλως ουδε οικειοτερον επελθειν επι τον των αγαθων και κακων λογον, ουδ' επι τας αρετας, ουδ' επι ευδαιμονιαν, αλλ' η απο της κοινης Φυσεως και απο της τε κοσμε διοικησεως — δει γαρ τουτου συναψαι τον περι αγαθων και κακων λογον, κ ασης αλλης αρχης αυτων αμεινονος, ουδε αναφορας, ουδ' αλλε τινος ενεκεν της Φυσικης θεωριας παραληπτης ασης η προς την περι αγαθων η κακων διαγασιν.

der Name der Cyniker aufhörte, und das Lehrſyſtem der alten Akademiker durch die Skepſis der neueren in Vergeſſenheit kam.

Zeno beſaß aber bei einem hohen Grad von Scharfſinn, weniger ſyſtematiſchen Geiſt. Die Spuren davon zeigen ſich in ſeinem Syſteme hie und da, ob es uns gleich in ſeiner eigentlichen Geſtalt zu erkennen, nicht mehr verſtattet iſt. Aber ein Beweis für unſere Behauptung ſind die abweichenden Meinungen mehrerer ſeiner Nachfolger über manche wichtige Puncte der Abtheilung des Ganzen in beſtimmte Glieder und ihrer Ordnung beim Vortrage, welche nicht möglich geweſen wären, wenn Zeno für eine ſyſtematiſch wiſſenſchaftliche Form mehr bedacht geweſen wäre, und klare Zeugniſſe. [13]) Auch ſcheint Zeno bei ſeiner Bearbeitung der Philoſophie nicht allein wiſſenſchaftliche Zwecke gehabt, ſondern, gleich andern Philoſophen, auch zugleich Brauchbarkeit für das wirkliche Leben beabſichtiget zu haben. Daher finden wir auch in ſeinem Lehrgebäude neben ſo vielen Subtilitäten, ſo viele populäre Ausführungen. Aber beide Zwecke laſſen ſich zu gleicher Zeit nicht gut ausführen, und am erſten leidet die Wiſſenſchaft dabei, wenn man, während daß man mit den zu ihr führenden Unterſuchungen noch nicht ins Reine iſt, zu ſehr auf ihre Anwendung denket. Indeſſen hatte Zeno in ſein, obgleich nicht vollſtändig und durchaus mit ſtrenger Conſequenz ausgeführtes Syſtem hohe, das Herz erhebende Ideen von der Würde des Menſchen gelegt, welche manche ſchöne Frucht für die Menſchheit getragen haben.

Auf

13) Diogenes Laert. VII. §. 40. 84. ὁ μεν γαρ Κιττιευς Ζηνων και ὁ Κλεανθης, ὡς αν αρχαιοτεροι αφελεστερον περι των πραγματων διελαβον.

Auf die Art wurde der Mangel an wiſſenſchaftlicher Vollendung durch den Einfluß auf den Sinn für das vernünftige Handeln vollkommen erſetzt.

So erklärt ſich aus dem Charakter des Zeno die Möglichkeit, wie er, ohne von kleinlichen Leidenſchaften getrieben zu ſeyn, wie man ihm gewöhnlich Schuld giebt, eine neue Schule ſtiften konnte. Das Wirken für die Menſchheit, dieſe praktiſche Tendenz, blieb auch dieſer Schule in ihren beſſern Köpfen eigenthümlich, und läuterte ſich immer mehr von dem damit anfänglich verbundenen Speculationsgeiſte.

Zeno verſammelte in der Halle, welche wegen der vortreflichen darinn befindlichen Gemälde vorzugsweiſe die Stoa hieß, bald um ſich hier eine Menge von Schülern. Die Frequenz, mit welcher ſeine Vorträge beſucht wurden, rechtfertigte ſeinen Geſichtspunkt, welcher zwar vorzüglich auf das Praktiſche ging, aber doch nicht die Cultur der Geiſtes ausſchloß. Es iſt auffallend, daß die zwei entgegengeſetzten Schulen, die Stoa und die Gärten des Epikurs eine lange Zeit die beſuchteſten waren; die Erſcheinung aber wird begreiflich, wenn man bedenkt, daß beide nur auf eine andere Art Intereſſe erregten. Jene gewann ſich die Zuneigung derer, welche mehr nach Genuß ſtrebten, dieſe derer, in welcher ein ſtärkerer Trieb zur Thatkraft ſich regte. Dieſe nahm die gewöhnlichen Religionsbegriffe, ſelbſt manche abergläubiſche Vorſtellungen in Schutz; jene beſtritt alle Art von Aberglauben und nährte eine gewiſſe freiere Denkungsart. Jene wirkte mehr auf feinere Geſelligkeit, dieſe auf moraliſche Denkart. Beide berührten alſo gewiſſe Anlagen der Menſchheit, und gewannen ſich dadurch Anhänger. Doch wir laſſen jetzt den Einfluß auf die Welt dahingeſtellt ſeyn, und bleiben bloß bei Zenos Philoſophie im Allgemeinen, aus dem Geſichtspunkt der Wiſſenſchaft betrachtet, ſtehen.

Die

Die Stoische Philosophie hat in der langen Zeit, da sie im Gange war, mehrere Veränderungen erlitten. Erstlich verlor sich, nachdem sie schon eine lange Zeit gedauert, und in den römischen Staat verpflanzt war, der Speculationsgeist immer mehr, und wenn auch einige Speculationen und Hypothesen auch von den spätern Stoikern noch angenommen wurden, so wurde es doch immer offenbarer, daß der eigentliche Charakter der stoischen Philosophie praktisch war. [14]) Zweitens. So wie die stoische Philosophie also in der Folge mehr auf Resultate und auf das Anwendbare eingeschränkt wurde, so ist es wahrscheinlich, daß sie auch in ihrem Entstehen nicht gleich in ihrer vollkommenen Gestalt auftrat, sondern durch die Bemühungen von Zenos Nachfolger erst völlig ausgebildet wurde. Denn da das stoische System ein weitläuftiges, aus verschiedenen Theilen zusammengesetztes Ganze ist, welches außer einigen originalen Ideen noch so viele von andern entlehnte Gedanken enthält, welches endlich so viele Rücksichten auf Zeitideen und Streitigkeiten nimmt, so läßt sich nach der Analogie schon erwarten, daß es sich erst nach und nach gebildet, manche nähere Zusätze, Bestimmungen, Berichtigungen erhalten hat. Diese Wahrscheinlichkeit steigt zur Gewißheit, da Diogenes von Laerte versichert, daß die Nachfolger des Zeno sein System erst mit mehr Kunst ausgebildet haben. [15]) Er führt zwar keinen Gewährsmann für seine Be-

14) Treffliche Bemerkungen findet man darüber in C. Ph. Conz Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der spätern Stoischen Philosophie. Tübingen 1794. 8.

15) Diogenes Laert. VII. §. 84. Nachdem er die Eintheilung der Ethik in ihre Theile im Allgemeinen vorgetragen hat, setzt er hinzu: οὕτω δ' ὑποδιαιρουσιν οἱ περι

Behauptung an, allein da zu seiner Zeit mehr Schriften der frühern Stoiker vorhanden waren, aus deren Kenntniß dieses Resultat sich darbot, oder auch dieses Urtheil aus spätern Schriften über die stoische Philosophie konnte genommen seyn, welche uns nicht mehr zu Gebote stehen; da endlich die Geschichte der stoischen Philosophie eben dasselbe Resultat gewähret: so läßt sich kein Grund denken, seine Behauptung in Zweifel zu ziehen. Denn schon das Factum, daß Chrysippus allgemein für denjenigen gehalten wird, welcher die Stoa fest begründete, [16]) kann schon allein zum Beweise dienen.

Dieses Factum ist von alteren und neueren Schriftstellern zwar nicht verkannt, aber auch nicht weiter benutzt worden. Alle von Lipsius bis auf Tiedemann stellen das vollendete System der stoischen Philosophie dar, aber nicht wie es sich bildete, und begnügen sich, die abweichenden Behauptungen einzelner Stoiker an dem gehörigen Orte zu bemerken. Ungeachtet aber dieses Verfahren auch seine Vortheile hat, so scheint uns doch das entgegengesetzte, wo man Zenos System in seiner ursprünglichen Gestalt darlegt, und die folgenden Veränderungen desselben nach der Zeitfolge im Zusammenhange mit den veranlassenden Gründen, und den darüber geführten Streitigkeiten besonders ausführt, einer Geschich-

περι Χρυσιππον, και Αρχηδημον. και Ζηνωνα τον Ταρσεα, και Απολλεδωρον, και Διογενην, και Αντιπατρον, και Ποσειδωνον. ὁ μεν γαρ Κιττιευς Ζηνων και ὁ Κλεανθης, ὡς αν αρχαιοτεροι αφελεςερον περι των πραγματων διελαβον. ὑτοι δε διειλον και τον λογικον και τον Φυσικόν.

16) Cicero Academicar. Quaest. II. (IV.) c. 24 Chrysippum, qui fulcire putatur porticum Stoicorum. Diogen. Laert. VII. §. 183.

ſchichte der Philoſophie angemeſſener zu ſeyn. Aber freilich iſt es keine leichte Arbeit, das Syſtem in ſeine Beſtandtheile aufzulöſen, und jedem Denker, der an der Entwickelung und Ausbildung Antheil nahm, ſein Eigenthum zuzutheilen, weil erſtlich, außer einigen wenigen Fragmenten der älteren Stoiker, ihre zahlreichen Schriften völlig verloren gegangen ſind; und zweitens weil alle ältern und neuern Schriftſteller nur theilweiſe und unvollſtändig die Philoſopheme der einzelnen Stoiker anführen. Indeſſen verlohnt es ſich doch der Mühe, einen Verſuch der Art zu machen, und ſollte auch der erſte nicht ganz gelingen, ſo darf man doch hoffen, daß andere Geſchichtsforſcher, wenn ſie denſelben Weg betreten, die Mängel und Irrthümer nach und nach entdecken, und dieſen Theil der Geſchichte in ein helleres Licht ſetzen werden. Dieſes läßt ſich aber nur auf dieſem einzigen Wege verſuchen, daß wir die Behauptungen einzelner Stoiker, ſo wie ſie von Cicero, Seneca, Arrian, Plutarch, Diogenes und Stobäus geſammlet ſind, zuſammenſtellen, und daraus ein Lehrſyſtem von jedem einzelnen verfertigen. Daraus läßt ſich alsdann erkennen, was jeder derſelben zu Zenos Syſtem hinzugethan oder weggelaſſen, was er in dem Inhalt und der Form deſſelben verändert habe. Hierzu kommen noch einige hie und da zerſtreute Winke, welche über die Denkart, den wiſſenſchaftlichen Geiſt, und die beſondere Anſicht dieſes und jenes Stoikers einiges Licht geben, und daher für die Geſchichte der ſtoiſchen Philoſophie und für den Gebrauch der auf jenem Wege geſammelten Materialien nicht unwichtig ſind.

Hieraus ergiebt ſich der Plan, den wir in dieſem Theile zu befolgen haben. Wir werden hier nehmlich den Begriff, und Eintheilung der Philoſophie der Stoiker im Allgemeinen vortragen, und daraus den höchſten Zweck und Geſichtspunct ihres Philoſophirens entwickeln,

und

und dann, ſo weit es ſich aus den vorhandenen Datis ſchließen läßt, zu beſtimmen ſuchen, wie viel an dem Syſtem der Stoiker dem Zeno eigenthümlich gehört, was eigentlich die Grundlage ausmacht, auf welche ſeine Nachfolger weiter bauten. Nachdem dieſes geſchehen iſt, werden wir dieſes urſprüngliche ſtoiſche Syſtem ſelbſt darſtellen können, und dann in der folgenden Periode die weitere Ausbildung deſſelben, und die Philoſopheme der Stoiker, welche nach dem Zeno lebten, auseinander ſetzen.

Die Philoſophie iſt, nach den Stoikern, die praktiſche Wiſſenſchaft von der höchſten und abſolut nothwendigen Vollkommenheit des Menſchen, welche nichts anders als Weisheit (σοφια) iſt. Der Weiſe iſt aber das Ideal der Menſchheit, welches alle Vollkommenheiten in dem höchſten Grade und größter Harmonie vereiniget, wornach alle Menſchen beſſerer Art ſtreben, ohne es je erreichen zu können. Dieſe Vollkommenheiten laſſen ſich auf drey zurückführen, Vollkommenheit des Denkens, des Erkennens, des Handelns, oder mit andern Worten, auf theoretiſche und praktiſche Vollkommenheit des mit Vernunft begabten Weſens. Die Weisheit iſt alſo das Ziel, und die Philoſophie die Wiſſenſchaft, welche den Weg zu dem Ziele zeiget. [17]) Die Philoſophie zerfällt daher

17) Plutarch de phyſic. Philoſoph. decret. Proem. οἱ μεν ϰν Στωϊϰοι εφασαν, την μεν σοφιαν ειναι θειων ϰαι ανθρωπινων επιϛημην· την δε φιλοσοφιαν ασϰησιν τεχνης επιτηδειϱ. επιτηδειον δ' ειναι μιαν ϰαι ανωτατω την αρετην. αρετας δε τας γενιϰωτατας τρεις. φυσιϰην, ηθιϰην, λογιϰην· δι' ἡν αιτιαν ϰαι τριμερης εϛιν ἡ φιλοσοφια. Seneca Epiſtol. 89. Sapientia perfectum bonum eſt

daher in drei Theile, Logik, Phyſiologie und Ethik. [18])

Die Logik unterſucht die Eigenſchaften der Worte und der dadurch bezeichneten Gedanken, ihre Verbindung zu Sätzen und Urtheilen, und die Arten der Schlüſſe. Ihr Zweck iſt, Verhütung des formalen Irrthums in dem Fürwahrhalten eines falſchen Satzes; ſie ſoll uns lehren, das Wahre von dem Falſchen, das Wahrſcheinliche von dem Scheine deſſelben zu unterſcheiden, und das Wahre gegen die Angriffe der Gegner vertheidigen zu können. Ihr Einfluß iſt nicht allein in den Wiſſenſchaften, ſondern auch in dem praktiſchen Leben ſichtbar, denn jede Wiſſenſchaft beruhet auf den Grundſätzen des Wahren, und eben derſelben bedarf auch jeder Menſch, um das Gute und Böſe zu unterſcheiden, ſeiner Erkenntniß des Wahren Feſtigkeit zu geben, und ſich vor den Blendwerken des Irrthums zu hüten. [19])

Die Phyſik beſchäftiget ſich mit der Natur und Beſchaffenheit der Welt, und der in ihr enthaltenen Geſchöpfen ſowohl als des Urhebers derſelben. Ihr Zweck und Werth beruht auf folgenden zwei Punkten. Erſtens, wenn es die Beſtimmung des Menſchen iſt, der

humanae. Philoſophia ſapientiae amor eſt et affectatio. Haec oſtendit, quo illa pervenit.

[18]) Plutarch l. c. Seneca Epiſt. 89. Diogen. Laert. VII §. 39. Cicero de Finib. III. c. 2.

[19]) Cicero de Finib. III. c. 21. Laert. VII. §. 40. Seneca Epiſt. 89. Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VII. §. 17.

der Natur gemäß zu leben, ſo muß er, um ſie erfüllen zu können, eine richtige Erkenntniß von der Natur und ihrer Regierung haben. Auch das richtige Urtheil über das Gute und Böſe ſezt die Kenntniß des Menſchen, der Natur und Gottes, und die Ueberzeugung von der Uebereinſtimmung der menſchlichen Natur mit der Natur des Univerſums voraus. Zweitens, zur Ausübung der Gerechtigkeit, der allgemeinen Liebe, und zur Religion trägt die Erkenntniß der Natur, der moraliſchen Naturanlagen und der Güte Gottes ſehr viel bei. [20])

Die Ethik iſt die Wiſſenſchaft des Guten und Böſen, oder von Erlangung des höchſten Gutes. Die Ethik iſt der wichtigſte Theil der Philoſophie, weil ſie den Weg zur Weisheit vor allen andern zeiget; die übrigen Theile ſind zwar von einander unzertrennlich, aber ſie ſtehen mit der Ethik doch mehr in dem Verhältniſſe, wie Mittel zum Zwecke. [21]) Denn die Logik muß das Gemüth vorbereiten zur Annahme und Feſthaltung der Wahrheit; die Phyſiologie aber dient zur Gründung der Ethik. [22]) Dieſe Wahrheit von dem Vorzug der Ethik drückten ſie durch verſchiedene Vergleichungen aus. So

20) Cicero de Finib. III. c. 22. Seneca Epiſt. 89. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1035.

21) Plutarch de phyſic. Phil. decret. Prooem. Seneca Epiſtol. 89. Sapientia perfectum bonum eſt mentis humanae. Philoſophia ſapientiae amor eſt et affectatio. Haec oſtendit, quo illa pervenit.

22) Diogenes Laert. VII. §. 40. Sextus adverſ. Mathematic. VII. §. 22. Plutarchus de Stoicor. repugnant. p. 1035.

vergleichen ſie z. B. die Philoſophie mit einem Baumgarten, wo die Krone der Bäume der Phyſik, die angenehmen Früchte der Ethik, und die umgebende Mauer der Logik entſpricht; oder mit einem Ey, wo die Dotter, welche die Frucht in ſich ſchließt, der Ethik, das Weiße, wovon das Junge ernährt wird, der Phyſik, und die äußere Schaale der Logik analog iſt. Poſidonius verglich die Philoſophie mit einem lebenden Weſen, die Phyſiologie mit dem Blute und Fleiſche, die Logik mit den Knochen und Sehnen, die Ethik mit der Seele. [23])

Auch Zeno theilte die Philoſophie in die drei beſondern Wiſſenſchaften ab, und ließ ſie in derſelben Ordnung, wie wir ſie genannt haben, folgen; ſo daß die Ethik als Haupttheil zuletzt vorgetragen wurde. [24]) Allein er ſcheint auf die beiden erſten weniger Fleiß gewandt zu haben, als auf den letzten. Zum wenigſten ſagt das Diogenes in den oben angeführten Stellen. Zeno, ſo wie die ältern Stoiker, befolgten eine weniger wiſſenſchaftliche Methode, auch hatten ſie die Logik und die Phyſik noch nicht in ihre Unterabtheilungen abgeſondert. Alſo hatte er dieſes doch in der Ethik ſchon geleiſtet. Da übrigens Zeno auf die Logik ein anhaltendes Studium gewendet hatte, obgleich nicht in dem Grade, wie einige ältere Philoſophen, noch auch wie Chryſipp [25]); da auch in der Phyſik die eigenthümlichen Beſtand-

23) Sextus adverſ. Mathematic. VII. §. 17. Diogenes VII. §. 40.

24) Diogen. Laertt. VII. §. 40.

25) Cicero de Finib. IV. c. 4. De quibus (dialecticis) etſi a Chryſippo maxime eſt elaboratum, tamen a Zenone minus multo, quam ab antiquis.

hauptungen der Stoiker meistentheils ihm alle zugeschrieben werden; so kann man mit Grund schließen, daß seine Lehre mit denen der spätern Stoiker, im Wesentlichen übereinstimmte, nur nicht so methodisch behandelt war, und daß er vielleicht von der Logik und Physik nur so viel vortrug, als zur Begründung einer festen Ueberzeugung von der Wahrheit seines praktischen Systems nöthig war. Daher die Untersuchungen über Erkenntniß, Wahrheit und Irrthum, und über den Gebrauch der Freiheit in dem Denken und Erkennen; die Untersuchungen über Gott, Vorsehung und das Verhältniß zur Welt. Dieses ist auch das Resultat von der kurzen Darstellung, welche Cicero am Ende des ersten Buchs seiner akademischen Untersuchungen giebt.

Das Resultat aus allen diesen Untersuchungen ist dieses. Zeno legte den Grund zu dem stoischen Lehrsystem nach allen seinen Theilen, vorzüglich aber in der Ethik. Seine Nachfolger, theils durch das Streben nach festerer Begründung, theils durch Streitigkeiten mit andern Denkern veranlaßt, bearbeiteten einzelne Theile und Lehren ausführlicher, setzten hie und da hinzu, erweiterten oder beschränkten manche Sätze, veränderten einige Begriffe. Am verdientesten machte sich in dieser Hinsicht Chrysipp, wenn gleich seine Spitzfindigkeit machte, daß er sich zu sehr in grübelnden Untersuchungen, haarscharfen Distinctionen und feingesponnenen Argumentationen verlor, und dadurch dem herrschenden Geist des Systems etwas Eintrag that.

So läßt sich die ursprüngliche Grundlage des stoischen Systems, das Eigenthum des Zeno, noch so ziemlich vollständig aufsuchen. Doch betrift dieses mehr den Stoff als die Form des Systems. In Ansehung des letzten sehen wir uns fast von allen Schriftstellern verlassen, die uns auch von den Nachfolgern des Zeno zwar ihre Behauptungen aufzählen, aber selten oder nie ihren

innern Zuſammenhang, die Verbindung zu einem Syſteme darſtellen, und wenn ſie es thun, nach ihrer Anſicht die Reſultate aller Stoiker verbinden. Wie wird es alſo möglich ſeyn, den Gang, welchen Zeno in der Entwickelung ſeines Syſtems nahm, zu erforſchen? Wie die Form ſeines Lehrgebäudes herauszufinden?

Einige, freilich dürftige Nachrichten, die ſich in den alten Schriftſtellern vorfinden, verſtatten uns bloß einige nicht unwahrſcheinliche Vermuthungen über dieſen dunklen Gegenſtand. Zenos Charakter, und ſein Streben verbürgen uns gewiſſermaßen ſchon, daß ſeine Philoſophie durchaus ein praktiſcher Sinn beſeelet habe. Thätigkeit der Vernunft, im Handeln wie im Denken, aber doch vorzüglich die erſte, war das Ziel, nach welchem Zeno ſtrebte, und darnach zu ſtreben, des Menſchen allein würdig hielt. Ein ſcharfes Nachdenken über ſich und ſeine Beſtimmung, ein genaues Forſchen nach den Aeußerungen des moraliſchen Gefühls, hatte ihn auf dieſe Reſultate gebracht. Folge der Natur, war der ganze Text der Philoſophie, ſo wie des handelnden Menſchen. In dieſer Anſicht vom Menſchen und ſeiner praktiſchen Natur liegt der Zuſammenhang aller ſeiner Philoſopheme, der Schlüſſel aller ſeiner Behauptungen. Weniger bemüht, durch künſtliches Raiſonnement und Schlußreihen ſein Syſtem zu begründen, die Wahrheit deſſelben zu beweiſen, rechnete er darauf, daß die Summe ſeiner Lehren das unveräußerliche Gefühl des Menſchen anſprechen, und darin für jeden Beſtätigung und Zuſammenhang finden müſſe. [26]) Daher kommt es, daß ſchon manche Alte über

26) Vielleicht darf man hieher ziehen, was Diogenes VII. §. 54. von einigen ältern Stoikern ſagt, ſie hätten den ορθος λογος für das allgemeine Kriterium der Wahrheit gehalten.

über die innere Consequenz, Harmonie und Bündigkeit des stoischen Systems in Bewunderung ausbrachen, während andere nichts als Inconsequenzen und Lücken darin erblickten. [27])

Die Gründe für diese Vermuthung beruhen auf folgenden Thatsachen. Diogenes sagt ausdrücklich, daß Zeno und so auch Cleanth weniger Kunst auf ihr System gewandt haben, [28]) da nun aber doch die meisten Sätze, welche das stoische System ausmachen, im Wesentlichen schon dem Zeno zugeschrieben werden, so kann hiermit nichts anders gemeint seyn, als die kunstlosere Form ihrer Systeme. Diese Vermuthung erhält durch die Nachricht des Cicero noch mehr Bestätigung, daß die Argumentationen des Zeno sehr kurz und zusammengedrängt, und daher vielen Zweifeln, Einwürfen und Chicanen ausgesetzt waren. [29]) Zweitens. Hieraus erklärt sich die angestrengte Bemühung der folgenden Stoiker, ihrem Systeme mehr Haltung zu geben, die subtilen Distinctionen, die Definitionssucht, und die künstlichen Beweise, um die oft paradox klingenden Sätze zu beweisen. Hierin zeichnete sich vorzüglich Chrysipp aus, von dem Diogenes erzählt, er habe von Cleanth gefodert, ihm nur die nackten Sätze vorzutragen, für die Beweise wolle er

27 Cicero de Finib. III. c. 22.

28) Diogenes Laert. VII. §. 84.

29) Cicero de natura deor. II. c. 7. atque haec cum uberius disputantur et fusius — facilius effugiunt Academicorum calumniam, cum autem, ut Zeno solebat, brevius angustiusque concluduntur, tum apertiora sunt ad reprehendendum.

ſchon ſelbſt ſorgen. [30a]) Alſo fehlte es noch daran, und nun wird es begreiflich, wie bei aller Uebereinſtimmung im Weſentlichen doch in einzelnen Behauptungen ſo viele Abweichung und Uneinigkeit unter den Stoikern herrſchen konnte. Selbſt die Menge von Paradoxen, welche das ſtoiſche Syſtem auszeichnen, rührt zum Theil davon her, daß das Syſtem nicht in ſeiner wiſſenſchaftlichen Form vollſtändig entwickelt worden war.

Nach dieſen vorläufigen Bemerkungen ergeben ſich für die Geſchichte der ſtoiſchen Philoſophie folgende Reſultate: Die Sätze, welche das Weſen des Stoicismus ausmachen, dürfen wir, als das Materiale des Syſtems betrachtet, ohne Bedenken dem Zeno zuſchreiben, denn von den meiſten laſſen ſich hiſtoriſche Beweiſe geben, daß ſie Zenos Behauptungen waren. Die wenigen Sätze, bei welchen dieſes noch zweifelhaft bleibt, können als mit jenen zuſammenhängend, um ſo eher an dieſem Orte vorgetragen werden, weil ſie keinen ſchicklichern Platz finden. Zweitens. Hiervon müſſen diejenigen Materien ausgenommen werden, welche von den Nachfolgern des Zeno vorzüglich durch Veranlaſſung von Streitigkeiten, welche darüber entſtanden, weiter entwickelt oder modificirt worden ſind. Dieſes darzuſtellen gehört für die folgende Periode. Drittens. Da die eigenthümliche Verbindung und Form des Syſtems der Stoiker uns größtentheils unbekannt iſt, ſo kann die Geſchichte darauf keine Rückſicht nehmen, ſondern muß dem natürlichen

30a) Diogenes Laert. VII. §. 179. Ανηρ ευφυης και οξυτατος εν παντι μερει, ὡστε ὡςε και εν τοις πλειοσις διηνεχθη προς Ζηνωνα, αλλα και προς Κλεανθην, ᾧ και πολλακις ελεγε μονης της των δογματων διδασκαλιας χρηζειν, τας δε αποδειξεις αυτον εὑρησειν. Cicero Tuſculan. Quaeſt. IV. c. 3.

chen Zusammenhange der Gedanken folgen, und dadurch allein kann sie sich dem ursprünglichen Ideengange des Zeno nähern. Die künstlichere Ausbildung in manchen Puncten, so weit diese zu unserer Kenntniß gekommen ist, sind ein Gegenstand für die Geschichte der dritten Periode.

Wir werden also nun dieses System des Zeno nach seinen drei Haupttheilen vortragen. Diese sind aber so mit einander verkettet, daß keiner ohne den andern seyn kann, jeder die übrigen voraussetzt. Es entsteht daher die Frage: mit welchem Theile muß die Darstellung des Zenonischen Systems beginnen? — eine Frage, welche nicht leicht aufzulösen ist. Denn wenn es gleich für ausgemacht gelten kann, daß die Moral den Mittelpunct desselben ausmacht, so läßt sich doch der Ideengang nicht auffinden, nach welchem Zeno von diesem Theile zu den übrigen übergieng, und nach welchen Grundsätzen er diese bearbeitete. Da uns also der Weg unbekannt ist, wie er zu seinem Gedankensystem kam, so bleibt uns nichts übrig, als die Ordnung für die Darstellung zu wählen, welche Zeno selbst für den Vortrag der Philosophie für die beste hielt, daß wir nehmlich mit der Logik anfangen, auf diese die Physiologie folgen lassen, und mit der Ethik schließen. [30 b)]

Erstes Kapitel.

Logik des Zeno.

Die Logik des Zeno ist nicht der glänzendste Theil seiner Philosophie. Im Ganzen zeichnet sie sich durch wenig

30 b) Diogenes Laert. VII. §. 84.

Eigenthümliches aus, ſondern das meiſte iſt von Ariſtoteles entlehnt. Indeſſen zeigt doch die enge Verbindung der Logik mit der Moral von einem eignen Geſichtspuncte und Nachdenken. Dieſe Beziehung iſt es eigentlich, welche uns nöthiget, auch die wenigen Bruchſtücke dieſer Lehre, ungeachtet ſie nur eine andere erweiterte Darſtellung der Ariſtoteliſchen Anſicht iſt, hier aufzunehmen, mit beſtändiger Rückſicht auf den praktiſchen Theil ſeines Syſtems.

Die Philoſophie iſt, nach der Anſicht der Stoiker, eine Anleitung zur höchſten Vollkommenheit der menſchlichen Natur, und umfaßt die Vollkommenheit des Denkens, Erkennens und Handelns. Der Weiſe iſt das perſonificirte Ideal deſſelben. Dieſer Weiſe handelt durchaus vernünftig, beſitzt eine vollkommene Erkenntniß der Dinge, und iſt unfehlbar in ſeinen Urtheilen. [31]) Dieſes iſt der Zweck, welcher durch die Logik erreicht werden ſoll; dieſes beſtimmt die richtige Anſicht von dieſem Theile der ſtoiſchen Philoſophie. Die Logik iſt nehmlich ein Theil der Weisheitslehre, und wird von den Stoikern auf eben die Weiſe behandelt. So wie die Weisheit ein Vorzug vernünftiger Weſen iſt, und ſich auf

31) Diogenes Laert. VII. §. 124. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. ed. Heeren p. 198. παντα δε τον αγαθον και καλον ανδρα τελειον ειναι λεγουσιν, δια το μηδεμιας απολειπεσθαι αρετης. p. 206. Cicero Academic. Quaeſt. II. c. 20. Sapientis autem hanc cenſet Arceſilas vim eſſe maximam, Zenoni aſſentiens, cavere ne capiatur, ne fallatur videre. Nihil enim ab ea cogitatione, quam habemus de gravitate ſapientis, errore, levitate, temeritate disjunctius.

auf ihre Freiheit gründet, ſo iſt auch die vollkommene Erkenntniß, welche allen Irrthum und Fehler ausſchließt, eine auf Vernunft und Freiheit ſich gründende Vollkommenheit. Sie iſt die Vernunft ſelbſt in ihrer Vollkommenheit, ihre vollkommene und unvollkommene Anwendung in dem Theoretiſchen, wie in dem Praktiſchen, iſt das Werk der Freiheit. Nach dieſer Anſicht begnügte ſich Zeno, der noch nicht, wie Chryſipp, in die logiſchen Subtilitäten hineinging, in der Logik mit einer Darlegung der Gründe der menſchlichen Erkenntniß, aus welcher theils die Möglichkeit der theoretiſchen Vollkommenheit des Weiſen, oder einer vollkommenen Erkenntniß, theils die Möglichkeit der Vermeidung aller Irrthümer begreiflich wurde.

Zeno ging mit Ariſtoteles, dem er darin wahrſcheinlich folgte, von einem und demſelben Grundſatze aus, daß es keine reine Vernunftkenntniſſe giebt, ſondern alle Erkenntniſſe urſprünglich auf Erfahrung beruhen. Die Vernunft iſt die Seelenkraft, welche aller Erkenntniß die Form giebt, aber der Stoff der Erkenntniß muß ihr wo anders her gegeben ſeyn. Ungeachtet uns kein Schriftſteller die Gründe angegeben hat, welche den Stifter der Stoa bewogen, darin von den Philoſophen abzuweichen, welchen er ſonſt folgt, ſo läßt ſich doch leicht vermuthen, daß er darum dieſe Behauptung des Ariſtoteles annahm, um die Realität der Erkenntniß zu ſichern, welche eben jetzt mehr, als ſonſt, von den Akademikern beſtritten wurde. Ein anderer Grund lag wahrſcheinlich darin, daß Zeno ſich von dem Rationalismus des Plato nicht überzeugen konnte, und daher, ſo wie er keine überſinnlichen Weſen annahm, ſo auch keine reine Vernunfterkenntniſſe gelten laſſen konnte. Endlich mußte ihm vor allen daran gelegen ſeyn, die objective Realität der Erfahrungserkenntniß zu begründen, weil ſeine ganze Philoſophie, vorzüglich auch der

praktiſ

werden konnte.

Zeno nahm alſo an, daß die Erfahrun
Grundlage aller Erkenntniß, und
Grundſtoff ſey, in welchem ſich die Natur uns
bare. Aus der Erfahrung bilden ſich Begriffe
welchen die Seele die Grundſätze aller Wiſſenſch
und die leitenden Principien zur Entdeckung der
heit erhält. Die Art und Weiſe, wie alle Erkenn
aus der Sinnlichkeit abgeleitet werden, iſt von der
ſtoteliſchen nicht abweichend. Er läßt aus den ſinnl
Vorſtellungen, vermöge des Gedächtniſſes, immer
meinere Begriffe entſtehen. [32])

Jede Vorſtellung, welche durch E
wirkung von Objecten in der Seele e
ſteht, nannte Zeno φαντασια. Dieſes W
bezeichnet aber auch das Vermögen, Vorſtellungen d
Eindrücke zu empfangen; nach ſeiner Anſicht alſo das
ſprüngliche Seelenvermögen. Denn die Seele iſt
ſprünglich als eine leere Tafel zu betrachten, mit der
pfänglichkeit zu Vorſtellungen zu gelangen. [33]) N
dieſer Anſicht erklärte Zeno die Vorſtellung (φαντασι
überhaupt ſo: ſie ſey ein Eindruck in die Se
le, oder was er wohl eigentlich ſagen wollte, das A
ficirtwerden der Seele durch einen Ei
druck. [34]) So erklären es wenigſtens einige Sch

Nachfolger, und andere Lehrſätze ſprechen dafür. Sonſt hätte er zum wenigſten nicht, wie alle Stoiker überhaupt, die ſinnliche Vorſtellung aus einer Einwirkung auf Sinnenwerkzeuge, und der Wahrnehmung der Vorſtellungskraft der Seele erklären können. [35])

Unter dieſem Vorſtellen begriff nun Zeno nicht allein das Wahrnehmen äuſſerer Objecte durch die Sinne, ſondern auch durch die Vernunft, oder das Denken, wie aus dem Begriff der Erkenntniß (φαντασια καταληπτικη) erhellt. Alles urſprüngliche Vorſtellen, wodurch der Seele Objecte gegeben werden, iſt nun nach dieſem Begriffe mehr ein Leiden als eine Thätigkeit. Die Seele wird afficirt, und kommt dadurch zum Bewußtſeyn des Objects. [36]) Nach dieſem

tic. VII, §. 227. Φαντασια εν εξι κατ' αυτας τυπωσις εν ψυχη, περι ης ευθυς και διεξησαν §. 230. αυτος (Chryſippus) ουν την τυπωσιν ειρησθαι υπο του Ζηνωνος υπενοει αντι της ετεροιωσεως. Diogenes Laert. VII, §. 45. Cicero Academ. Quaeſt. II. c. 6, 24. Plutarch. de phyſ. philoſ. decret. IV. c. 23. οι Στωικοι τα μεν παθη εν τοις πεπονθοσι τοποις, τας δ' αισθησεις εν τω ηγεμονικω.

35) Diogen. Laert. VII. 52. Nemeſius de natura hum. c. 6.

36) Sextus Empiricus adverſ. Mathem. VII. §. 231. Ουτω και το ηγεμονικον ποικιλως φαντασιαμενον, αναλογον τι τουτω πεισεται. 237, 238, 239. ωτως οταν λεγωμεν φαναι, την φαντασιαν ετεροιωσιν ηγεμονικου, συνεμφαινομεν το κατα πεισιν, αλλα μη το κατα ενεργειαν γινεσθαι την ετεροιωσιν.

folgenden Stoiker beide ausdrü
über sie scheinen sich nicht sehr darum bemühet zu hab
beides durch hinreichende Unterscheidungsmerkmale v
einander zu sondern. Das Empfinden sowohl als d
Denken betrachten sie als Modificationen des obern Vo
stellungsvermögens (το ἡγεμονικον), ohne zu sagen
worin sie unterschieden sind. Vielleicht machten sie e
nen Unterschied zwischen den Denkacten, den Urthei
len und Schlüssen, und dem daraus hervorgehenden Re
sultat, welches letzte sie als ein Leiden, ein Afficirt
werden, (z. B. das Ueberzeugtwerden), betrachten. [37])

Ueberhaupt ging die Tendenz des Zeno und seiner Nachfolger nicht sowohl auf die formelle als auf die materielle Beschaffenheit der Erkenntniß, welche Richtung sich aus dem oben angegebenem Gesichtspuncte erklären läßt. Vorzüglich war ihm daran gelegen, ein Kriterium aufzufinden, durch welches die wahren Vorstellungen von den falschen unterschieden werden konnten, weil darüber von jeher Streit unter den Philosophen gewesen war, und eben jetzt Arcesilaus anfing, die objective Wahrheit der Erkenntniß überhaupt zu bezweifeln. Zeno glaubte glücklich eines aufgefunden zu haben; aber er irrte, wenn er glaubte, alle Streitigkeiten dadurch beilegen zu können.

Wenn alle Vorstellungen durch Objecte

ſen [38]), welche Aehnlichkeit mit wirklichen Vorſtellungen haben, da es endlich Vorſtellungen von wirklichen Objecten geben kann, welche wegen eines Fehlers in dem Vorſtellenden, nicht richtig aufgenommen werden, ſo giebt es falſche Vorſtellungen, und es muß, wenn nicht alle Erkenntniß unmöglich ſeyn ſoll, Merkmale geben, um die wahren von den falſchen zu unterſcheiden. Daher erfoderte Zeno folgende Merkmale. Eine objective wahre Vorſtellung muß 1) von einem wirklich vorhandenen Objecte herrühren; dadurch unterſcheiden ſich die Vorſtellungen der Phantaſie und der Verrückten. 2) Sie muß ihren Gegenſtand nach ſeiner Natur darſtellen; ſo ſah Oreſtes ſeine Schweſter Elektra, aber er hielt ſie nicht für ſeine Schweſter, ſondern für eine der Furien. Er hatte alſo eine Vorſtellung von einem wirklichen Gegenſtande, aber nicht nach der Natur des Gegenſtandes. 3) Alle eigenthümlichen Merkmale des Gegenſtandes müſſen in der Vorſtellung, wie ein Siegelring in dem Wachs eingedrückt und abgebildet ſeyn. Eine Vorſtellung nun, welche dieſe Merkmale hat, iſt nicht nur wahr, ſondern ſie dienet auch zur Unterſcheidung von allen andern Vorſtellungen, welche nicht von demſelben Gegenſtande herrühren. Man erkennt alſo durch ſie den Gegenſtand. Zeno nannte ſie daher Φαντασια καταληπτικη. [39])

Die

38) Plutarch. de phyſic. philoſ. decret. IV. c. 12.

39) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VII. §. 402 καταληπτικη δε εστιν η απο υπαρχοντος και κατ' αυτο το υπαρχον εναποσεμαγμενη και ενεπυσφραγισμενη, οιοια ουκ αν γενοιτο απο μη υπαρχοντος.

Dieſe angegebenen Merkmale erſchöpfen zwar die materialen Bedingungen der Wahrheit der Vorſtellungen; aber ſie ſind ſo beſchaffen, daß ſie in der Anwendung ganz untauglich werden. Es müßte möglich ſeyn, die Vorſtellung und den Gegenſtand rein von einander zu trennen, wenn man durch Vergleichung beides entſcheiden ſollte, ob die Vorſtellung den Gegenſtand, wie er iſt, dem vorſtellenden Subject darſtelle. Außerdem ſetzte dieſe Auflöſung voraus, was eben der Gegenſtand des Streites war. Daher gaben die Akademiker jene Merkmale zu, aber ſie läugneten, daß dadurch etwas über die objective Realität der Vorſtellungen ausgemacht werden könne. Der Streit der Dogmatiker und Skeptiker blieb und mußte unentſchieden bleiben. [40])

Jede Erkenntniß betrachtet Zeno als eine Modification der Seele, welche durch die Einwirkung der Objecte nothwendig erfolgt. Aber ſobald das Gemüth eine Erkenntniß empfängt, erkennet es dieſelbe mit Beifall an. Dieſer Beifall iſt eine freye Handlung, welche zugerechnet werden kann, und nicht mehr unter die gleichgültigen Handlungen gehört. [41])

Aus

705. Diogen. Laert. VII, §. 46. Cicero Academ. Quaeſt. II. c. 6. Cum enim ita negaret, quicquam eſſe, quod comprehendi poſſet, ſi illud eſſet, ſicut Zeno definiret, tale viſum, (iam enim hoc pro Φαντασια verbum ſatis heſterno ſermone trivimus) viſum igitur impreſſum, effictumque ex eo unde eſſet, quale eſſe non poſſet, ut ex eo, unde non eſſet, c. 24.

40) Cicero Acad. Quaeſtion II. c. 24.

41) Cicero Academ Quaeſt. I. c. 11. Sed ad

Aus der Erkenntniß entſtehet Wiſſenſchaft, welche nichts anders iſt, als eine feſte, auf Gründe ſich ſtützende Erkenntniß, ſo daß ſie keine Gegengründe erſchüttern können. [42]) Dieſe verſchiedenen Grade des Vorſtellens drückte Zeno ſinnlich durch verſchiedene Lagen der Hand aus. Das bloße Vorſtellen bezeichnet er durch die flache Hand mit ausgeſtreckten Fingern; das Erkennen, durch das Zuſammendrücken der Finger, (daher der Name κατάληψις); den Beyfall durch ein ſtärkeres Zuſammendrücken der Fauſt; das Wiſſen endlich durch das Andrücken der linken Hand an die geballte Fauſt. [43])

Das

ad haec, quae viſa ſunt et quaſi accepta ſenſibus, aſſenſionem adiungit animorum, quam eſſe vult in nobis poſitam et voluntariam. Gellius Noct. Attic. XIX. c. 1. Viſa animi, quae φαντασιας philoſophi appellant, quibus mens hominis prima ſtatim ſpecie accidentis ad animum rei pellitur, non voluntaria ſunt, neque arbitraria; ſed vi quadam ſua inferunt ſeſe hominibus noſcitanda. Probationes autem, quas συγκαταθεσεις vocant, quibus eadem viſa noſcuntur, ac diiudicantur, voluntariae ſunt, fiuntque hominum arbitratu.

42) Cicero Academ. Quaeſt. I. c. 11. Quod autem erat ſenſu comprehenſum id ipſum ſenſum appellabat. et ſi ita erat comprehenſum, ut convelli ratione non poſſet, ſcientiam, ſin aliter inſcientiam nominabat, ex qua exiſteret etiam opinio, quae eſſet imbecilla et cum falſo incogniſoque communis.

43) Cicero Academ. Quaeſt. II. c. 42.

ne Unterſchied ergreift. [44]) Nichts iſt daher dem Wei
ſen und Tugendhaften mehr entgegen und widerſprechend
als ein ſolches Meinen ohne Gründe, als Irrthümer und
falſche Urtheile. Der Weiſe irret nie, weil er durch die
Geſundheit ſeiner Seele theils nicht falſche Eindrücke
empfängt, theils immer Meiſter ſeines Urtheils iſt, nie
etwas für wahr und gut erkennt, als was wirklich wahr
und gut iſt. Daher iſt er auch frei von allen Leiden-
ſchaften, d. i. von den durch unrichtiges Fürwahrhalten,
durch falſche Urtheile vom Guten und Böſen, welche ein Akt
der Freiheit ſind, entſtandenen übermäßigen Begier-
den. [45])

Das Kriterium der Wahrheit iſt demnach die geſunde Vernunft (ορθος λογος), oder mit andern Worten die unverdorbene Urtheilskraft. Dieſe gründet ſich theils auf die richtige Erkenntniß der Objecte, theils auf die unverdorbene Natur der Seele. Aus jener, welche die Grundlage aller Wiſſenſchaften iſt, prägen ſich der Seele Begriffe ein, welche eben deswegen, weil ſie auf einem objectiv wahren Grunde beruhen, für alle Menſchen wahr ſind, und zuſammengenommen das, was man gemeinen Menſchenverſtand nennt, ausmachen. [46]) Wenn Chryſipp ſagte: das

Kri-

44) Cicero Acad.

Kriterium der Wahrheit ſey die Empfindung und der natürliche allgemeine Begriff (προλη-ψις) ſo ſcheint er eben das damit geſagt zu haben, was Zeno unter ορθος λογος verſtand. [47])

Dieſes ſind die wenigen Sätze, von denen man mit Gewißheit ſagen kann, daß ſie dem Zeno angehören. Er ſuchte durch dieſelben einen Dogmatismus zu begründen, der eben ſo wenig auf feſten Gründen ruhet, als der anderer Philoſophen, ſich aber doch dadurch unterſchied, daß er etwas beſchränkter war. Er glaubte zwar nicht, daß die wahre Vorſtellung alles darſtelle, was an dem Gegenſtande befindlich iſt, aber doch alles, was ſich an demſelben vorſtellen laſſe, und zwar ſo, wie es an dem Objecte iſt. [48]) Dieſes iſt nun freilich gar nicht bewie-

 ſen;

ριον απολείπουσι. Cicero Academ. Quaeſt. I, c. 11. E quo ſenſibus etiam fidem tribuebat, quod, ut ſupra dixi, comprehenſio facta ſenſibus et vera eſſe illi et fidelis videbatur: non quod omnia, quae eſſent in re, comprehenderet, ſed quia nihil, quod cadere in eam poſſet, relinqueret, quodque eam natura quaſi normam ſcientiae et principium ſui dediſſet, unde poſtea notiones rerum in animis imprimerentur, e quibus non principia ſolum, ſed latiores quaedam ad rationem inveniendam viae reperiuntur. Plutarch de phyſic. philoſ. decret. IV. c. 11, 21.

47) Diogen. Laert. VII. §. 54. ὁ δε Χρυσιπ-πος — κριτηρια φησιν ειναι αἰσθησιν και προληψιν· φησι δ᾽ ἡ προληψις εννοια φυσικη των καθολου.

48) Cicero Academicar. Quaeſt. I. c. 11.

Es leuchtet übrigens auch in dieſen Bruchſtü
die Rückſicht auf den Theil der Philoſophie, welcher
no die Hauptangelegenheit war, hervor. Daher
Beſtimmung der Grenzlinie zwiſchen dem Willkürlic
und Unwillkürlichen in den Erkenntniſſen. Das S
liche in den menſchlichen Handlungen hängt von den
theilen über das Gute und Böſe ab; ohne Freiheit
aber keine Sittlichkeit denkbar; alſo müſſen auch die
theile über das Gute und Böſe, und überhaupt alle
theile, frei ſeyn. Es iſt etwas Wahres darin, ab
nur noch nicht beſtimmt genug. Wenn er damit ſage
wollte, die Erkenntniß der Wahrheit hängt von der
Gebrauch der Vernunft ab, inwiefern man redlich di
Gründe aufſucht, und nur nach dieſen urtheilet, un
ſelbſt dieſer Gebrauch der Vernunft kann zugerechne
werden, ſo würde er vollkommen Recht haben. Auch
die Behauptung, welche darin liegt, daß in dem Mo
raliſchen bloß allein die Vernunft die Wahrheit beſtimmt,
wogegen kein Erfahrungsſatz etwas gelten kann, würde
eines ſolchen Philoſophen würdig ſeyn. Aber darum be
haup

E quo ſenſibus etiam fidem tribuebat quod —
comprehenſio facta ſenſibus et vera eſſe illi et fi-
delis videbatur: non quod omnia

haupten, daß alles Fürwahrhalten bloß von uns, das iſt, von der Vernunft abhänge, würde nichts anders ſeyn, als das Gebiet, worin die Vernunft geſetzgebend iſt, ganz verkennen. Auch ſtreitet es mit andern Sätzen des Stifters der Stoa, nach welchen er annimmt, daß alle Erkenntniß, und zwar der größte Theil derſelben, durch die Sinne der Seele gegeben wird: daß die wahren Vorſtellungen durch die Objecte beſtimmet ſind, ſo daß die Seele nichts weiter kann, als ſie, wie ſie ſich darſtellen, anzunehmen. Wie kann da das Fürwahrhalten etwas Willkürliches ſeyn? Nur eine falſche Anſicht von dem Erkenntnißvermögen, daß er der Vernunft bald zu wenig bald zu viel beimißt, und eine unrichtige Anwendung des Satzes, daß das moraliſch Böſe auf Freiheit, alſo auf Urtheilen beruhe, daß daher die Leidenſchaften ſelbſt Urtheile, oder Wirkungen der Vernunft, nur einer verderbten, ſind, konnte den Zeno zu dieſen nicht ganz harmoniſchen Sätzen führen, welche auch die folgenden Stoiker nicht von allen Widerſprüchen zu befreyen im Stande waren.

Zeno nehmlich unterſchied nicht, wie andere Philoſophen, Sinnlichkeit und Vernunft, ſondern betrachtete beide als Functionen einer und derſelben Grundkraft (ἡγεμονικον), die ſich auf verſchiedene Art äußern. Das Empfinden und Wahrnehmen durch die Sinne, das Urtheilen und Fürwahrhalten, ſo wie das Begehren und Wollen alles dieſes iſt Wirkung des Denkvermögens. Es empfängt die Vorſtellungen von außen, und iſt in ſo fern leidend; es urtheilet durch die empfangenen Vorſtellungen und iſt in ſo fern thätig. [50]) Dieſe Vorſtel-

50) Plutarch de phyſic. philoſ. decret. IV. c. 21. Οἱ Στωικοὶ φασιν, εἶναι τῆς ψυχῆς ἀνωτατον μερος το ἡγεμονικον το ποιουν τας φαν-

τα-

ſamen und unterſcheidenden Merkmale eben ſo verzeih
als nachtheilig auf das Ganze des Syſtems. Son
bar, daß keiner der Nachfolger, unter denen ſo ſch
ſinnige Denker waren, darauf dachte, nach dem Beiſ
le einiger frühern Philoſophen, tiefer in die Natur
Erkenntnißvermögens einzudringen, oder auch nur
Empfinden von dem Denken ſchärfer zu unterſcheid
Allein ihre Anſicht führte ſie nicht darauf, und ſie e
fernten ſich alſo auch nicht von dem, was der Stif
der Stoa behauptet hatte.

Zweites Kapitel.

Phyſik des Zeno.

Es iſt nur das Metaphyſiſche, was uns in dieſem The
le intereſſirt, darum intereſſirt, weil es von Zeno zu
Grundlage ſeiner ſtrengen, in vielen Stücken vortreffli
chen Moral gemacht wurde. Auch hier gieng er ſeinen
eignen Weg. Viele Denker vor ihm hatten den Ver
ſuch gemacht, den Grund der Pflicht in dem Menſchen
ſelbſt aufzuſuchen, und das religiöſe Gefühl, den Glau
ben an ein überſinnliches, heiliges

Verbindlichkeit des Vernunftgeſetzes erheben mußten, ſo läßt es ſich denken, wie ein Philoſoph, der die Moral zu ſeinem Hauptgegenſtande gemacht hatte, auf den Gedanken kam, die Gültigkeit deſſelben dadurch einleuchtender zu machen, wenn er bewies, daß es nicht das Geſetz der eignen Vernunft ſey, welches der Menſch befolge, ſondern das Geſetz der Gottheit und des Univerſums. [51])

Eine andere Rückſicht, welche den Zeno leitete, war dieſe: Alles hypothetiſch Angenommene zu verweiſen; die Natur nicht aus hyperphyſiſchen Gründen zu erklären, und daher nichts Ueberſinnliches anzunehmen, deſſen Realität nur vorausgeſetzt nicht bewieſen werden kann. Er ſchloß ſo: dasjenige, wodurch etwas Reales erklärt werden ſoll, muß ſelbſt etwas Reales ſeyn. Nun kennen wir aber nichts Reales, das eine Subſtanz und Cauſalität hat, außer den Körpern. Alſo taugt nur das Körperliche, Materielle zur Erklärung des Realen. Gott und Seele ſind daher nicht, wie Plato und Xenokrates behauptet, geiſtige unmaterielle, ſondern materielle Weſen. [52])

51) Plutarch. de Stoicorum repugnant. p. 1035.

52) Cicero Academicar. Queſt. I. c. 11. Diſcrepabat etiam ab iisdem, quod nullo modo arbitrabatur, quidquam effici poſſe ab ea (natura), quae expers eſſet corporis, cuius generis Xenocrates et ſuperiores etiam animum eſſe dixerunt; nec vere aut quod efficeret aliquid, aut quod efficeretur, poſſe eſſe non corpus.

Ideengang auf. Sowohl der Materialismus, als der M
einer reinen ſpeculativen Vernunfterkentniß beruhet au
nem und demſelben Fehler, dem Mangel richtiger Einſich
die Grenzen des Erkenntniß, und in den Gebrauch
Vernunftprincipien in dem Theoretiſchen und P
tiſchen. Das, was nur zur Leitung des Verſtandes
brauchs dienen ſollte, war durch die Art, wie es
den Metaphyſikern als Erkenntnißprincip gebraucht w
den, um allen Credit gekommen, und nun verſuchte m
auf dem Wege der Erfahrung weiter zu kommen, u
den Ideen nach der Erkenntniß des Wirklichen einen
halt zu geben.

Indeſſen darf man doch nicht annehmen
daß Zeno hiermit einen groben Materialismus h
be begründen wollen. Schon der Unterſchied, den d
folgenden Stoiker zwiſchen einem dichten Körper (σ
ερον) und einem nicht dichten machen, ſo wie die Sub
ſumtion ſo mancherley Dinge unter den Begriff Körper
welche man nach dem gemeinen Sprachgebrauch nicht dar
unter rechnet, [53]) muß es ſchon wahrſcheinlich machen,
daß ſie mit dem Worte Körper einen andern Begriff ver
banden. Vielleicht wollten ſie damit nichts anders als
das Reale bezeichnen, dem ſie nach einer dunkeln Ahn
dung die Materie als Schema unterlegten. Daher
ſcheint auch Zeno die urſprüngliche

für den Grund der Wirklichkeit und Subſtantialität gehalten zu haben. [54])

In dieſer letzten Rückſicht fand nun Zeno unter den ältern kosmologiſchen Syſtemen keines, welches dieſem Grundſatze, und zugleich ſeinen Anſichten von der moraliſchen Natur des Menſchen mehr zu entſprechen ſchien, als das Heraklitiſche. Er nahm daher die Grundſätze deſſelben in ſein Syſtem auf. [55a]) Es ſtimmte jedoch wenn man es genauer erwog, mit ſeinem Moralſyſtem ſo wenig, daß vielmehr bedeutende Widerſprüche ſich entdecken. Aber dieſe blieben, wie uns dünkt, dem Stifter der Stoa ſchon darum verborgen, weil er ein fremdes Syſtem annahm, das bloß nach dem erſten Scheine zu ſeinen übrigen Ueberzeugungen paßte. Seine Nachfolger wurden durch die Einwürfe der Gegner zuerſt aufmerkſam darauf gemacht, allein in ihrem Eifer für das Syſtem, deſſen ſchöne Seite ſie einmal gewonnen hatte, ſtrengten ſie ihren Scharfſinn bei den Sätzen am meiſten an, welche den mehreſten Widerſpruch gefunden hatten. Und ſo kam es, daß dieſer Theil der ſtoiſchen Philoſophie, der am wenigſten haltbar war, am meiſten durch fortgeſetzte Speculationen erweitert wurde. [55b])

54) Diogenes Laert. VII. §. 150. Ουσιαν δε Φασι των ὀντων ἁπαντων την πρωτην ὑλην. Stobaeus Ecl. Eth. P. II. p. 90. Ταυτ' ειναι Φησι Ζηνων, ὁσα ουσιας μετεχει.

55a) Cicero de natura deorum III. c. 14. Sed omnia veſtri, Balbe, ſolent ad igneam vim referre. Heraclitum, ut opinor, ſequentes.

55b) Cicero de Natura Deor. II. c. 13. Cum autem, ut Zeno ſolebat, brevius, anguſtiusque com-

Die wenigen Sätze, welche man für Zenoniſche halten kann, ſind folgende:

Alles Wirkliche hat zwei Principe, von denen das eine leidend, das andere thätig iſt. Jenes iſt die Materie, dieſes Gott. [56])

Die urſprüngliche Materie aller Dinge, wodurch jedes Ding etwas Wirkliches iſt, iſt ewig und der Quantität nach unveränderlich. Einzelne Theile derſelben werden getrennt, getheilt, in einander gemiſcht, aber die urſprüngliche Materie wird weder kleiner noch größer. [57])

Dieſe urſprüngliche Materie wurde durch das thätige Princip, welches die bildende oder organi-

concluduntur: tum apertiora ſunt ad reprehendendum.

56) Diogen. Laert. VII. §. 134. Δοκει δ' αυτοις αρχας ειναι των ολων δυο, το ποιουν και το πασχον· το μεν ουν πασχον ειναι την αποιον ουσιαν την ὑλην, το δε ποιουν τον εν αυτη λογον τον θεον. — τιθησι δε το δογμα τουτο Ζηνων μεν εν τῳ περι ουσιας —

57) Diogenes Laert. VII. §. 150. Ουσιαν δε φασι των οντων απαντων την πρωτην ὑλην, ὡς και Χρυσιππος εν τῃ πρωτῃ των Φυσικων και Ζηνων· ὑλη δε εστιν εξ ης ὁτιδηποτουν γινεται· καλειται δε διχως ουσια τε και ὑλη, ητε των παντων, και ἡ των επι μερους· ἡ μεν ουν των ολων, ουτε πλειων ουτε ελαττων γινεται· ἡδε των επι μερας, και πλειων και ελαττων. Stobaeus Eclog. phyſ. Vol. I. p. 322.

ganiſirende Kraft der Welt iſt, auf folgende Art gebildet. Zuerſt wurden die vier Elemente geformt. Die ganze ſubſtanzielle Maſſe wurde nehmlich aus dem erſten Zuſtande der Auflöſung durch das Feuer, vermöge der Luft, in einen wäſſerigten Zuſtand verſetzt, das Gröbere daraus zur Erde verdichtet, und das Feinere zur Luft verflüchtiget, woraus ſich durch noch mehrerer Verfeinerung Feuer ſchied. Das Feuer, als das wirkende Princip, brachte dieſe Veränderung hervor, indem ſie die ganze Maſſe durchdrang, und ſich ihr mittheilte. Daher findet ſich in jedem Elemente etwas von der bildenden Kraft, vorzüglich in dem Feuchten, welches dadurch zur Bildung der zuſammengeſetzten Weſen tüchtig gemacht wurde. [58])

Daß

58) Diogen. Laert. VII. §. 142. Γινεσθαι δε τον κοσμον, ὁταν εκ πυρος ἡ ουσια τραπῃ δι' αερος εις ὑγροτητα, ειτα το παχυμερες αυτου συσταν αποτελεσθῃ γῃ, το δε λεπτομερες εξαερωθῃ, και τουτ' επιπλεον λεπτυνθεν πυρ απογεννησῃ· ειτα κατα μιξιν εκ τουτων φυτα τε και ζωα και τα αλλα γενη. περι δη ουν της γενησεως και της φθορας του κοσμου φησι Ζηνων μεν εν τῳ περι ὁλου. — §. 136. Κατ' αρχας μεν ουν καθ' αὐτον ὁντα (τον θεον) τρεπειν την πασαν ουσιαν δι' αερος εις ὑδωρ· και ὡσπερ εν τῃ γονῃ το σπερμα περιεχεται, οὑτω και τουτον σπερματικον λογον ὁντα του κοσμου, τοιονδε ὑπολιπεσθαι εν τῳ ὑγρῳ, ενεργον αυτῳ ποιουντα την ὑλην προς την των ἑξης γενεσιν· ειτα απογενναν πρωτον τα τεσσαρα στοιχεια, πυρ, ὑδωρ, αερα, γην. Die erſtere Stelle findet ſich auch beim Stobaeus Eclogae phyſ. Vol. I. p. 320. In der zweiten herrſcht viel Verworrenheit, ohne eine Spur von Verdorbenheit

an

Daß sich Zeno die Materie als eine todte Masse vorstellte, ist hieraus einleuchtend. Alle Kraft und Leben kommt in der Materie aus dem Feuer, dem wirkenden Princip, und alle Elemente, alle Theile der Natur, in so fern sie etwas wirken, haben diese Eigenschaft erst durch die Einwirkung und Vereinigung jenes Urprincips bekommen. [59]) Wie er sich übrigens die erste Materie gedacht habe, ob ohne alle Verschiedenheit, und bloß als etwas Räumliches, oder zwar nicht ohne Verschiedenheit, doch nicht die elementarische (da er doch das Gröbere und Feinere unterscheidet), läßt sich bei dem Mangel bestimmterer Nachrichten nicht ganz mit Sicherheit entscheiden. Vielleicht dachte sich Zeno die Materie wie Plato, daß sie aus verschiedenen Theilen bestand, denen aber der bestimmte feste Charakter noch fehlte, welcher zu einem Elemente erforderlich ist.

Dies war die Vorstellungsart des Posidonius. [60]) Auch läßt sich die Erklärung, welche Chrysipp gab, noch damit vereinigen. Nach diesem ist das Feuer

an die Hand zu geben, also wahrscheinlich durch die Schuld des Compilators; denn ist es nicht ungereimt, daß sich aus der feurigen Masse, durch Hülfe des thätigen Princips, Luft, Wasser, Erde absondern, und dann erst die Elemente sich bilden.

59) Plutarch. de Stoicor. Repugnant. p. 1054. Καιτοι πανταχου την ὑλην αργον εξ ἑαυτης και ακινητον ὑποκειςθαι ταις ποιοτησιν αποφαινουσι.

60) Stobaeus Eclog. Physic. V. I. p. 304. Εφησε δε ὁ Ποσειδωνιος την των ὁλων ουσιαν και ὑλην αποιον και αμορφον ειναι, καθ' ὁσον ουδεν αποτεταγμενον ιδιον εχει σχημα ουδε ποιοτητα κατ' αυτην.

er das Grundelement, weil alle Materie urſprünglich in einem feurigen Zuſtande war, aus dieſem die übrigen Stoffe entwickelt, und zuletzt wieder in Feuer aufgelöſet werden. 61) Man ſiehet daraus auch, daß Zeno mit ſeinen Nachfolgern das Elementarfeuer von dem thätigen Princip, deſſen Weſen ſie ebenfalls für Feuer erklären, unterſcheiden mußte.

Das zweite Princip iſt Gott. Die Vorſtellungsart des Zeno von Gott wird auch durch die obige Bemerkung verdeutlichet, daß Zeno ſich vor allem hütete, einem bloßen Begriffe Realität zu geben, die ſich nicht erweiſen ließ. Daher konnte er nicht, wie Plato, die Gottheit für ein immaterielles Weſen halten; es mußte in näherer Beziehung mit der Materie ſtehen, aber doch auch als das thätige Princip ihr entgegenſetzt ſeyn. Es blieb daher nichts übrig als die Materie zu dem Subſtrat der Gottheit zu machen, in dem und durch welches ſie ihre Subſtantialität und ihre Thätigkeit äußerte. Auf der andern Seite wollte er aber auch dem Epikureiſchen Syſteme, und dem blinden Zufalle, welches dieſes einführte, entgegen arbeiten. Die Gottheit mußte alſo ein Vernunftweſen, das nach Vernunftgeſetzen und Vernunftzwecken handelte; die Welt aber ein harmoniſches in ſich zuſam-

61) Stobaeus Eclog. Phyſic. Vol. I, p. 312. Το τε πυρ κατ' εξοχην στοιχειον λεγεσθαι διατο εξ αυτου πρωτου τα λοιπα συνιστασθαι κατα μεταβολην, και εις αυτο εσχατον παντα χεομενα διαλυεσθαι· τουτο δε μη επιδεχεσθαι την εις αλλα χυσιν και ανάλυσιν· συνιστασθαι δε εξ αυτου τα λοιπα. και χεομενα εις τουτο εσχατον τελευταν, παρ' ὁ και στοιχειον λεγεσθαι ὁ πρωτον ἐσχηκεν οὑτως, ωστε συστασιν διδοναι απ' αυτου, και απο των λοιπων χυσιν και διαλυσιν δεχεσθαι εις αυτο.

ſammenhangendes zweckmäßiges Ganze, zugleich das Product und der Sitz der Gotheit ſeyn. Daher die Art von Pantheismus, daher der identiſche Gebrauch von Gott, Natur, Schickſal, daher die Schwierigkeiten, in welche ſie ſich verwickelten, wenn ſie die Vorſehung und die Freiheit des Menſchen mit einander vereinigen wollten.

Für das Daſeyn Gottes ſtellt Zeno mehrere Gründe auf, welche ſich meiſtentheils auf die Identität der Welt und Gott gründen, und unter die ſchwächſten gehören, welche je der menſchliche Verſtand ausgeſonnen hat. Von der Art ſind folgende Argumentationen: Das Vernünftige, Beſeelte und Lebendige iſt beſſer, als das Unvernünftige, Unbeſeelte und Lebloſe. Nichts iſt aber vollkommener, als die Welt: Alſo iſt die Welt mit Vernunft, mit Seele und Leben begabt. [62]) Dasjenige, was den Keim vernünftiger Weſen aus ſich entwickelt, muß ſelbſt Vernunft beſitzen. Die Welt enthält den Entſtehungsgrund vernünftiger Weſen; alſo muß ſie ſelbſt Vernunft beſitzen. Daß vernünftige Weſen in der Welt ſind, und in ihr entſtehen, iſt eine unbezweifelte Thatſache. Sie kommen regelmäßig zur Wirklichkeit, nicht ſo wie der Menſch ſeines Gleichen in der Hitze der Leidenſchaft erzeugt. Ihre Erzeugung muß daher in dem Weſen der Welt gegründet, ſie kann kein zufälliger Erfolg ſeyn. Enthält ſie nun aber weſentlich den Grund vernünftiger Weſen in ſich, ſo iſt ſie nicht allein ſelbſt, als Ganzes, vernünftig, ſondern ſie theilt auch dieſe Kraft allen einzelnen Theilen mit, ſo wie in der Grundkraft der Seele alle Bewegungen und Vermögen einzelner Thei-

62) Sextus Empiricus adverſ. Mathem. IX. §. 104 Και παλιν εζηνων φησιν, ει το λογικον του μη λογικου κρειττον εζιν, ουδεν δε γε κοσμου

Theile ihren Grund haben, und von ihr ausgehen. [63]) Ein anderer Beweis lautete ſo: Es iſt der Vernunft höchſt angemeſſen, daß die Götter verehrt werden; ſie müſſen alſo auch exiſtiren. Denn es wäre der Vernunft zuwider, ein Weſen, das nicht exiſtiret, zu verehren. [64])

Dies

μου κρειττον εϛι· λογικον αρα ὁ κοσμος. Cicero de natura deor. II. c 8.

63) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. IX. §. 101. Ζηνων δε ὁ Κιττιευς — οὑτωσι συνερωτα· το προϊεμενον σπερμα λογικου, και αυτο λογικον εϛιν· ὁ δε κοσμος προιεται σπερμα λογικου, λογικον αρα εϛιν ὁ κοσμος, ᾧ συνεισχεται και ἡ τουτου ὑπαρξεις. Και εϛιν ἡ της συνερωτησεως πιθανοτης τροπος· πασης γαρ φυσεως και ψυχης ἡ καταρχη της κινησεως γινεσθαι δοκει απο ἡγεμονικου, και πασαι αἱ επι τα μερη του ὁλου εξαποτελλομεναι δυναμεις, ὡς απο τινος πηγης του ἡγεμονικου εξαποτελλονται· ὡϛε πασαν δυναμιν την περι το μερος ουσαν, και περι το ὁλον ειναι, δια το απο του εν αυτῳ ἡγεμονικου διαδιδοσθαι, ὁθεν, οἱον εϛι το μερος τῃ δυναμει, τοιουτον πολυ πρoτερον εϛι το ὁλον. Και δια τουτο οὐ προιεται λογικου ζωου σπερμα ὁ κοσμος ουχ ὡς τον ανθρωπον κατα απεβρασμον, αλλα καθο περιεχει σπερματα λογικων ζωων, περιεχει το παν. — ὁ δε γε κοσμος περιεχει σπερματος λογους λογικων ζωων· λογικος αρα εϛιν ὁ κοσμος. Cicero de natura deor. II. c. 8.

64) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. IX. §. 133. Ζηνων δε και τοιουτον ηρωτα λογον· τους θεους ευλογως αν τις τιμῳη· εισιν αρα θεοι·

der Sparſamkeit, ſo wenig als m
Grundkräfte anzunehmen, und dadurch
höchſten Einheit zu ſtreben. Es iſt ihm zu ve
daß er dieſes formale Geſetz des Vernunftgebra
jective nimmt, und eine Idee, der man ſich nu
hern kann, als ein Erkenntnißprincip gebraucht.
ſerdem aber begehet er den Fehler, daß er aus
Grundkraft Erſcheinungen ableitet, die einander g
gegen geſetzt ſind, und ſich nicht aus einem Prin
klären laſſen. Alle Bewegung in der Welt, das
hen unorganiſcher und organiſcher Körper, und ihr
thum, die Erzeugung und Fortpflanzung der
alles Empfinden und Denken, Begehren und
kurz alle Erſcheinungen in der lebloſen und beſeelt
tur ſollen aus einer einzigen Quelle, aus einer
kraft, welche alles in allem wirket, entſpringen.
Gezwungene, Erſchlichene und Unhaltbare entdec
ſogleich durch die Reflexion, daß aus dieſer
kraft ſich auch nicht ein einziges Phänomen der
geſchweige denn ſo mannichfaltige von entgegeng
Art, erklären laſſen. Nicht genug, daß dieſe Hyp
ſich eine Erkenntniß von der innern Natur des d
den Weſens anmaaßt, die alle Grenzen des Erk
überſchreitet, und daher auch nicht bloß unerwi
ſondern auch unerweisliche und grundloſe Hypothe

che auszuſchweifen, dem ſie doch ausweichen wollte. Noch weit bedeutender aber ſind die Widerſprüche und Inconſequenzen, welche dieſe Vorſtellungsart vorzüglich im Verhältniß zur Moral hervorbrachte, — Folgerungen, welche Zeno wahrſcheinlich nicht ahndete, ſondern erſt durch den Scharfſinn der Gegner entdeckt wurden. Dieſes metaphyſiſche Syſtem des Zeno begreift nun folgende Sätze:

Gott iſt ein lebendes, vernünftiges, ewiges und ſeliges Weſen, von allem Böſen befreiet, das die Welt bildet und regieret, und alles durchdringet. [65]) Dieſes iſt der allgemeine Begriff, den alle Stoiker annehmen. Wir können ihn daher auch dem Zeno zuſchreiben, ob er gleich alle dieſe Merkmale mehr in dem Begriffe der Natur zuſammenfaßte. [66]) Er ſetzt nur ein anderes Wort; Gott und Natur ſind eins. Die Natur, ſagte er, iſt ein künſtleriſches Feuer, welches nach

65) Diogenes Laert. VII. §. 147. Θεον δε ειναι ζωον αθανατον, λογικον, τελειον ἡ νοερον εν ευδαιμονια, κακου παντος ανεπιδεκτον, προνοητικον κοσμου τε και των εν κοσμῳ· μη ειναι μεντοι ανθρωπομορφον. ειναι δε τον μεν, δημιουργον των ὁλων και ὡςπερ πατερα παντων, κοινως δε και το μερος αυτου το δηκον δια παντων — Plutarch. de phyſic. philoſoph. decretis I, c. 7. Stobaeus Eclog. phyſic. Vol. I. p. 64.

66) Cicero de natura deor. II. c. 22. Academic. Quaeſt. I, c. 11. Statuebat enim ignem eſſe ipſam naturam, quae quidquo gigueret et mentem et ſenſus.

der Welt aber, als Inbegriff aller Weſen, iſt nicht n
kunſtreich, ſondern die Künſtlerin ſelbſt, welche alles G
te in der Welt ſchafft und erhält. [67]) Man ſiehet, Z
no machte einen Unterſchied zwiſchen der natura natu
rans und naturata, um uns eines Kunſtworts de
Scholaſtiker zu bedienen, und die erſte iſt die Gotthei
ſelbſt.

Das Weſen der Gottheit beſtehet aus
Feuer. [68]) Dieſe Vorſtellungsart beruhet auf denſel
ben einſeitigen Gründen, als bei dem Heraklit ſchon be
merkt

67) Cicero de natura deor. II. c. 22. Zeno igitur ita naturam definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via (πυρ τεχνικον, ὁδῳ βαδιζον επι γενεσει κοσμου, εμπεριειληφος παντας τους σπερματικους λογους καθ' ους ἑκαστα καθ' ειμαρμενην γινεται Plutarch l. c. Diogen. Laert. VII. §. 156.) — Atque hac quidem ratione omnis natura artificiosa est, quod habet quasi viam quandam et sectam, quam sequatur. Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coercet et continet, natura non artificiosa solum sed plane artifex ab eodem Zenone dici
consultrix

merkt worden. Nur hatte Zeno, wie wir aus dem Räſonnement ſeines Schülers, des Cleanth, ſchließen können [69]), noch mehr Aufmerkſamkeit auf die organiſche Natur gewendet. Die Wärme ſchien ihm in der Natur verbreitet, und das allgemeine belebende Princip zu ſeyn; von der Wärme ſchien das Wachsthum der Pflanzen und die Lebensthätigkeit der Thiere abzuhangen. Das organiſche Leben iſt die äußere Bedingung des animaliſchen, des Empfindens, Denkens, Wollens. Ohne weitere Reflexion ſchloß nun Zeno, die Wärme, oder die Urſache derſelben, das Feur, ſey einzige Bedingung alles Lebens, die Lebenskraft des Weltalls. Daß aber das Feuer, als Materie, die bloß leidend iſt, nicht nur die einzige wirkende Kraft der Welt, ſondern auch das Princip ſey, von welchem alles Leben, Empfinden, Denken und Wollen, herfließe, konnte ihm gewiß nicht einfallen, ohne in den gröbſten Widerſpruch zu fallen. Die Natur war ihm ein künſtliches, das iſt, ein nach vernünftigen Geſetzen wirkendes Weſen, und das Princip der Natur die Vernunft als die Quelle aller Geſetze. Alſo kein gemeines, ſondern ein reines äthériſches Feuer, welches die Stoiker auch πνευμα nannten. [70]) Es iſt gar nicht ſchwer einzuſehen, daß dieſes künſt-

69) Cicero de natura deorum. II. c. 9. En que intelligi debet, eam caloris naturam vim habere in ſe vitalem per omnem mundum pertinentem. III. c. 14. Vos autem ita dicitis, omnem vim eſſe ignem; itaque et animantes, cum calor defecerit, tum interire: et in omni natura rerum id vivere, id vigere, quod caleat.

70) Cicero de natura deorum I. c. 14. Atque hic idem alio loco aethera deum dicit, aliis autem libris rationem quandam per omnem natu-

künſtliche Feuer (ein Kunſtproduct der Vernunft), eine bloße Idee iſt, die aber Zeno verſinnlichte und hypoſtaſirte, weil er kein immaterielles Weſen annehmen wollte.

Dieſe Urkraft muß daher ein ſubſtantielles Subſtrat (ουσια) haben; dieſes iſt, nach dem Zeno, die ganze Welt und der Himmel. 71) Sie ſubſiſtirt in der Welt, und die Welt ſubſiſtirt durch ſie.

Sie

turam rerum pertinentem, vi divina eſſe affectam putat. Acad. Quaeſtion II. c. 41. Plutarch de phyſic. philoſoph. decret. I. c. 7. Οἱ ϛωικοι κοινοτερον θεον αποφαινονται πυρ τεχνικον, ὁδῳ βαδιζον επι γενεσει κοσμου, εμπεριειληφος παντας τους σπερματικους λογους, καθ' ους ἑκαϛα καθ' ειμαρμενην γινεται· και πνευμα μεν διηκον δι' ὁλου του κοσμου. Man vergleiche die 63) angeführte Stelle des Sextus, und was Chryſipp bey Stobaeus Ecl. phyſ. Vol I, p. 312. über die Elemente, nach dem Sinne ſeines Lehrers ſagt, wo das Feuer, bei aller Auszeichnung von den übrigen Elementen, immer nur ein Element, doch aber das Urelement von allen bleibt. Diogen. Laert. VII. §. 139. Eine entſcheidende Stelle findet man in Stobaei Ecl. phyſ.; Vol. 1. p. 538. δυο γαρ γενη πυρος· το μεν ατεχνον και μεταβαλλον εις ἑαυτο την τροφην· το δε τεχνικον, αυξητικον τε και τηρητικον, οἱον εν τοις Φυτοις εϛι και ζωοις· ὁ δη Φυσις εϛι και ψυχη.

71) Diogenes Laert. VII. §. 148. Ουσιαν δε θεου Ζηνων μεν Φησι τον ὁλον κοσμον και τον ουρανον.

Sie durchdringt daher alle Materie in ätheriſcher Form auf verſchiedene Weiſe, und theilt ihr daher ſelbſt eine organiſirende Kraft mit. 72)

Die Urkraft muß ein lebendes und vernünftiges Weſen ſeyn, weil von ihr alles Leben, das Daſeyn und die Thätigkeit vernünftiger Weſen abhängt.

Dieſes beweiſet Zeno durch den Schluß von den Theilen auf das Ganze. Es giebt lebende und vernünftige Weſen in der Welt; ſie entſtehen in der Welt, alſo muß der Grund derſelben in der Grundkraft der Welt enthalten ſeyn; und wenn es lebende und vernünftige Weſen in der Welt giebt, ſo muß auch die Grundkraft ein lebendes und vernünftiges Weſen ſeyn. 73) Die Vergleichung, welche Zeno in dieſer Stelle zwiſchen den verſchiedenen Aeußerungen des Lebens im Menſchen und der Grundkraft der Seele, aus welcher ſie alle herflieſſen, und zwiſchen den Erſcheinungen in der Natur und

72) Diogenes Laert. VII. §. 134 Το δε ποιουν, τον εν αυτη (ὑλῃ) λογον τον θεον· τουτον γαρ οντα ἀϊδιον δια πασης αυτης δημιουργειν ἑκαςα. §. 136. Κατ' αρχας μεν ουν καθ' αυτον οντα (τον θεον) τρεπειν την πασαν ουσιαν δι' αερος εις ὑδωρ· και ὡσπερ εν τῃ γονῃ το σπερμα περιεχεται, ὁτω και τουτον σπερματικον λογον οντα των κοσμου τοιουδε ὑπολιπεσθαι εν τῳ ὑγρῳ, ενεργον αυτῳ ποιουντα την ὑλην προς την των ἑξης γενεσιν.

73) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. IX. §. 101. Man ſehe oben Note 63.) Diogen. Laert. VII. §. 134. Το δε ποιουν, τον εν αυτῃ λογον τον θεον.

ihrer Grundkraft anſtellt, verbreitet über die Entſtehung dieſes Begriffs hinlängliches Licht. Auch iſt dieſe Vergleichung noch weiter durchgeführt worden, ſo daß die Welt als ein großes mit Leben begabtes Ganze vorgeſtellt wird, zu welcher ſich die Gottheit wie die Seele zu dem thieriſchen Körper verhält. [73 b]) Daß Zeno übrigens die Gottheit als ein lebendiges Weſen (ζωον), ſich gedacht habe, kann zwar mit keinem ausdrücklichen Zeugniß bewieſen werden; aber es liegt in ſeiner ganzen Vorſtellungsart, und kann auch mittelbar daraus gefolgert werden, daß ſein Schüler Ariſto, der in der Logik und Phyſiologie des Zeno viel Anſtößiges fand, unter andern auch den Satz bezweifelte, daß Gott ein lebendes Weſen ſey. [74])

Die Urkraft enthält den Grund und die Geſetze aller Begebenheiten in der Welt, oder ſie iſt das Naturgeſetz der Welt ſelbſt, nach welchem in der Natur alles entſteht, und ſich verändert. [75])

Die-

73 b) Auf eben dieſe Art dachte ſich Chryſipp das Verhältniß der Gottheit zu dem Weltall. Plutarch. adverſ. Stoic. p. 1077.

74) Cicero de natura deor. I. c. 14. Cuius diſcipuli Ariſtonis non minus magno in errore ſententia eſt: qui neque formam dei intelligi poſſe cenſeat, neque in diis ſenſum eſſe dicat, dubitetque omnino, deus animans nec ne ſit.

75) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. IX. §. 101. Cicero de natura deor. I. c. 14. Zeno autem naturalem legem, divinam eſſe cenſet, eamque vim obtinere recta imperantem, pro-

Dieſes folgt ſchon daraus, weil die Gottheit das einzige thätige Princip in der Welt iſt, und wenn es auch noch andere wirkende Weſen giebt, ſo ſind ſie es doch erſt durch die alles durchdringende Wirkſamkeit der Urkraft. Dieſe iſt aber auch das höchſte und vollkommenſte Vernunftweſen. So wie nun die Vernunft in dem Menſchen das Geſetz vorſchreibt, einig mit ſich ſelbſt zu ſeyn, nach unveränderlichen Regeln zu handeln: ſo kann die Gottheit, als die vollkommenſte Vernunft, nicht anders als nach einem und demſelben unveränderlichen Geſetze handeln. Die Vernunft iſt ſich als das Vollkommenſte, was ſich denken läßt, ſelbſt Geſetz, und die Vernunft iſt das unveränderliche Geſetz für alles, was in der Welt geſchieht. Hierauf gründet ſich die Lehre von dem Fatum, von der Nothwendigkeit und Cauſalverbindung aller Begebenheiten in der Welt, wodurch aller Zufall ausgeſchloſſen iſt. Das Fatum iſt die beſtimmte Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen in der Welt, daß nichts in der Welt iſolirt, alles durch Urſachen beſtimmt iſt. Dieſes Fatum iſt aber keine blinde Nothwendigkeit. Denn die letzte Urſache, von welcher alles abhängt, iſt die höchſte Vernunft.

Hier kommt auch der Begriff von den λογοις σπερματικαις vor, welchen alle Stoiker beibehal-

prohibentemque contraria. Diogenes Laert. ἐν τε εἰναι θεον και νεν και ἑιμαρμενην και Δια. Stobaeus Eclog. phyſic. Vol. I. p. 178. Ζηνων ὁ Στωικος εν τῳ περι Φυσεως, (την εἱμαρμενην) δυναμιν κινητικην της ὑλης κατα ταυτα και ὡσαυτως ἡντινα μη διαφορον προνοιαν και Φυσιν καλειν. Diogenes Laert. VII. §. 148. Ἐστι δε Φυσις ἑξις ἐξ αυτης κινουμενη κατα σπερματικους λογους, αποτελουσα τε και συνεχουσα τα ἐξ αυτης εν ωρισμενοις χρονοις. §. 156.

ten haben. Nach Zenos Anſicht und Sprachgebrauch können dieſe Worte nichts anders bedeuten als Geſetze der Bildung und Erzeugung der Dinge; das Regelmäßige und Geordnete in dem Naturlaufe, welches von der weltordnenden Vernunft herrührt. [76]) Λογος bedeutet immer die Vernunft, oder ein Product der Vernunft, alſo auch was nach einer beſtimmten Regel erfolgt, oder dieſe vorausſetzt. In dieſer Bedeutung kommen in der Aufzählung der Vermögen der Seele λογοι σπερματικοι, das iſt, die Zeugekraft vor. [77]) Das Wort σπερματικος muß hier in der weitern Bedeutung genommen werden, nicht was zur thieriſchen Zeugung, ſondern was zur Hervorbringung und Bildung eines Dinges überhaupt gehört, ſo wie Zeno überhaupt das Bilden und Hervorbringen nach vernünftigen Zwecken für den eigenthümlichen Charakter der Kunſt hält. [78]) In der oben angeführten Stelle des Sextus iſt es einleuchtend, daß λογοι σπερματος λογικων ζωων nichts anders ſind, als die weſentliche Ur-

76) Cicero de natur. Deor. II. c. 32. Namque alii naturam cenſent eſſe vim quandam ſine ratione, cientem motus in corporibus neceſſarios: alii autem, vim participem rationis atque ordinis, tamquam via progredientem, declarantemque, quid cuiusque rei cauſa efficiat, quid ſequatur.

77) Diogenes Laert. VII. §. 157. Μερη δε ψυχης λεγεσι οκτω, τας πεντε αϛθησεις, και τες εν ἡμιν σπερματικας λογους.

78) Cicero de natura deor. II. c. 22. Cenſet enim artis maxime proprium eſſe creare et gignere.

urſachliche Einrichtung der Welt zur Hervorbringung vernünftiger Weſen.

Die Gottheit iſt die urſprüngliche Vernunftkraft. Daher denkt ſie ſich Zeno auch als die Urquelle alles Rechts und des Sittlichen. Sie iſt das Geſetz, welches Recht zu thun gebietet, und das Gegentheil verbietet. [78 b]) Sie beſitzt, gleich der menſchlichen Vernunft, einen Willen; ſie wird durch Willenshandlungen, durch vorgeſetzte Zwecke eben ſo, wie wir Menſchen, zu Handlungen beſtimmt. [78 c]) In ſo fern nun ihr Wille und Thätigkeit außer ſich gehet, auf die Welt, heißt ſie Vorſehung (προνοια). Ihr Zweck iſt die regelmäßigſte Einrichtung der Welt, daß ſie ein ſchönes harmoniſches Ganze ſey, und die Fortdauer derſelben in dem vollkommenſten Zuſtande. [78 d])

78 b) Cicero de natura deorum. I. c. 14. Zeno autem naturalem legem divinam eſſe cenſet, eamque vim obtinere recta imperantem, prohibentemque contraria. Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1035.

78 c) Cicero de natura deor. II. c. 22. Natura mundi omnes motus habet voluntarios conatusque et appetitiones, quas ὁρμας Graeci vocant, et his conſentaneas actiones ſic adhibet, ut nosmet ipſi, qui animis movemur et ſenſibus.

78 d) Talis igitur mens mundi cum ſit, ob eamque cauſam vel prudentia vel providentia appellari recte poſſit (Graecè enim προνοια dicitur) haec potiſſimum providet et in his maxime eſt occupata, primum ut mundus quam aptiſſimus ſit ad perma-

Nach diesen Sätzen von der Gottheit, welche die Grundkraft oder gleichsam die Seele der Welt ist, ist es begreiflich genug, wie Zeno auch die Welt, und einzelne Theile derselben für Gottheiten halten konnte. [79]) Denn die Gottheit, das schöpferische Feuer, durchdringt die ganze Welt, alle Theile derselben; sie ist ihr Substrat und die Gottheit das in ihr thätige Princip. Beide machen ein Ganzes aus, wie Leib und Seele. Die Natur der einzelnen Theile ist in der Grundkraft enthalten, und was dieser zukommt, kommt auch allen und jeden Theilen zu. Daher ist die ganze Welt vernünftig, und in so fern auch göttlich. [80]). Hier fand Zeno eine gute Veranlassung, die Vorstellungsart seiner Zeit von den Göttern, und die ganze Mythologie mit seinen Begriffen zu vereinigen. Zeus, Juno, Mars, Mercur, Vulcan u. s. w. bedeuteten nichts anders als gewisse Theile der Welt, und der göttlichen Kraft. Auch die Divination jeder Art konnte er nach diesen Grundsätzen leicht vertheidigen. [81]) Eine andere Folge ist die

manendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulcritudo sit atque omnis ornatus.

79) Cicero de natura deor. I. c. 14.

80) Sextus Empiric. adverſ. Mathem. IX. §. 101. Ωςε πασαν δυναμιν την περι το μερος ϗσαν και περι το ὁλον ειναι, δια το απο τϗ εν αυτῳ ἡγεμονικου διαδιδοςθαι. — λογικος αρᾳ εςιν ὁ κοςμος.

81) Cicero de natura deorum. I. c. 14. Diogen. Laert. VII. §. 147. 149.

die Einheit der Welt [82]), vielleicht auch die Abweſenheit des leeren Raums. [83]) Zeno erklärte den Raum (τοπος) für das von Körpern erfüllte, das Leere für die Abweſenheit des Körperlichen. In der Welt ſey kein leerer Raum, aber außerhalb der Welt ein unendliches Leeres. Alle dieſe Sätze ſind wahrſcheinlich von den folgenden Stoikern, vorzüglich vom Chryſipp, mehr entwickelt, und mit Beweiſen verſehen worden. Wir halten uns daher dabei nicht länger auf, ſondern fügen nur noch ein paar Sätze bei, welche dem Zeno angehören, und den Geiſt ſeiner Philoſopheme näher charakteriſiren, nehmlich von der menſchlichen Seele, und von dem Ende aller Dinge, oder der Weltverbrennung.

Die Seele mußte Zeno als das denkende Prinzip in dem Menſchen, nach ſeinen Grundſätzen, für ein ſubſtantielles (σωμα), und zwar für ein feuriges Weſen erklären. [84]) Denn alle Seelen ſind Theile der Weltſeele, des allgemeinen wirkenden Prinzips der Natur. Die Urkraft, das ſchöpferiſche Feuer, verbindet ſich mit Luft; eine feurige Luft iſt die menſchliche

82) Diogen. Laert. VII. §. 143. Stobaeus Eclog. phyſic. Vol. I. p. 496.

83) Stobaeus Eclog. phyſic. Vol. I. p. 382. Ζηνων και οι απ αυτου εντος μεν του κοσμου μηδεν εισαι κενον, εξω δ' αυτου απειρον.

84) Plutarch de phyſic. Philoſoph. decret. IV. c. 3. Cicero Tuscul. Quaeſt. I. c. 9. Zenoni Stoico animus ignis videtur, de natura deor. III. c. 14.

liche Seele, welche den Grund des Athmens und aller animalischen Thätigkeit enthält. [85])

Daß die Seele sterblich sey. Diese Behauptung nahmen alle Stoiker von Zeno an, welche auch mehrere Gründe dafür aufstellten. Von einer moralischen Ansicht des Gegenstandes findet man bei ihnen nicht die geringste Spur, so nahe sie auch in ihrer praktischen Philosophie lag. Es leitete sie nur ein theoretisches Interesse. Die Unsterblichkeit war hauptsächlich von den Platonikern behauptet, und mehrere Argumentationen für diese Ueberzeugung von ihnen aufgestellt worden. Sie hielten die Seele, wie die Gottheit, für etwas Unkörperliches, Geistiges, was nicht den Gesetzen der Körperwelt unterworfen sey, und darauf bauten sie vornehmlich die Unsterblichkeit derselben. Zeno war aber kein Freund von dem Spiritualismus. Der Verstand kann ein immaterielles Wesen nicht begreifen, es ist ein bloßes Gedankending. Hingegen ein feuriges Luftwesen liegt nicht aus dem Kreise des Verstandes, und einige Erfahrungen scheinen für diese Annahme zu sprechen, wiewohl am Ende die menschliche Einsicht nichts dadurch gewinnt. Ist also die Seele ein körperliches Wesen, so ist sie auch den Gesetzen der Körperwelt unterworfen, und vergänglich. Dagegen läßt sich aber auf der andern Seite wieder einwenden, daß die Seelen Theile der Weltseele oder der Gottheit sind; und da sie diese, der Materialität, oder wenn man will, der Substantialität ungeg

85) Diogenes Laert. VII. §. 156. Ζηνων δε ὁ Κιττιευς — πνευμα ενθερμον ειναι την ψυχην. τουτῳ γαρ ἡμας ειναι εμπνους και ὑπο τουτου κινεισθαι. — την δε ψυχην αισθητικην, ταυτην δε ειναι το συμφυες ἡμιν πνευμα διο και σωμα ειναι, και μετα θανατον επιμενειν. φθαρτην δε ειναι· την δε των ὁλων αφθαρτον, ἡς μερη ειναι τας εν τοις ζωοις.

geachtet, für ein ewiges Wesen halten, so hätten sie, um consequent zu seyn, auch die Seelen der Menschen als unvergänglich betrachten müssen. Allein hier scheint Zeno die Consequenz einer gewissen Einheit, wornach sein ganzes System strebt, aufgeopfert zu haben. Es ist nur eine Grundkraft des Weltalls, so wie alle Vermogen der Seele aus einer Grundkraft entspringen. Hätte er nun den Seelen eine ewige Existenz geliehen, so würden sie nicht von der einigen Grundkraft unterschieden gewesen seyn, er hätte diese unzähligemal vervielfältiget. Aus demselben Grunde sind auch die Welt, die Sterne, die Sonnen, ungeachtet der ihnen beigelegten Göttlichkeit, vergängliche Wesen. [86])

Zeno zählet, wie die folgenden Stoiker, acht verschiedene Vermögen der Seele auf, die fünf Sinne, das Zeugungsvermögen, das Sprachvermögen, und endlich die Denkkraft. Die letzte ist die Grundkraft, in welcher alle übrigen ihren Grund haben. [87])

Der

86) Cicero de natura deor. II. c. 46. Diogenes Laert. VII. §. 137. Λεγουσι δε τον κοσμον τριχως· αυτον τε τον θεον τον εξ ἁπασης ουσιας ιδιως ποιον, ὁς δη αφθαρτος εςι και αγεννητος, δη, μιουργας ων της διακοσμησεως κατα χρονων ποιας περιοδους αναλιςκων εις ἑαυτον την ἁπασαν ουσιαν, και παλιν εξ ἑαυτου γεννων.

87) Plutarch de physic. philos. decret. IV. c. 4. Ὁι Στωικοι εξ ὁκτω μερων φασι συνεςαναι, πεντε μεν των αιςθητικων — ἑκτου δε φωνητικου, ἑβδομου, σπερματικου· ογδοου αυτου του ηγεμονικου, αφ' ὁ ταυτα παντα επιτετακται (επιτεταται) δια των οικειων οργανων προςφερως ταις του

πο-

Der Grund dieſer Behauptung iſt wieder augenſcheinlich das Streben nach Einheit, wie wir ſchon vorhin bemerkten. Der Menſch, wie die Welt, iſt eine Einheit, durch eine einzige Grundkraft getrieben und bewegt. Aus dieſer gehen alle beſonderen Vermögen hervor, durch welche ſich die Seele nur auf beſondere Art äußert. [88]) Da man in jenen Zeiten über den Organismus des menſchlichen Körpers und ſeine Wirkungen noch unvollſtändige Reflexionen gemacht hatte, ſo befremdet es nicht ſehr, auch die Zeugung als eine Seelenäußerung aufgeführt zu finden; befremdender aber iſt es, daß Zeno nicht auch die Bildung und das Wachsthum des Körpers dahin rechnete, woraus Ariſtoteles die ψυχη θρεπτικη machte. Aber auffallend wird dieſe

πολυποδος πλεκταναις. c. 21. απο δε τε ηγεμονικε ἑπτα μερη εισι της ψυχης εκπεφυκοτα και εκτεινομενα εις το σωμα, καθαπερ αι απο τε πολυποδας πλεκτανα. Diogen. Laert. VII. §. 157. Kein Schriftſteller hat darin eine Abweichung des Zeno bemerkt, außer der nicht ſehr zuverläßige Tertullianus de anima c. 14. dividitur anima in partes nunc in duas a Platone, nunc tres a Zenone, nunc in quinque et in ſex a Panaetio et in ſeptem a Sorano, nunc in octo penes Chryſippum, etiam in novem penes Apollophanem, ſed et in decem apud quosdam Stoicorum et in duas amplius apud Poſidonium.

88) Sextus Empiricus adverſ. Mathem. IX. §. 101. Πασης Φυσεως η ψυχης ἡ καταρχη της κινησεως γινεσθαι δοκει απο ἡγεμονικου, και πασαι αἱ επι τα μερη τε ὁλε εξαποτελλομεναι δυναμεις, ὡς απο τινος πηγης τε ἡγεμονικε εξαποτελλονται.

ſe Ableitung nur dadurch, daß Zeno es als eine Aeußerung des ἡγεμονικου der Denkkraft anſiehet. Wahrſcheinlich hat ihn die Bemerkung, daß dieſer Trieb des organiſirten lebenden Körpers in ſeiner Aeußerung der Willkür und Lenkung der Vernunft untergeordnet iſt, und daß die Sprache ein Vorzug vernünftiger Weſen iſt, darauf geführt. Nächſt dieſem aber fand er eben noch in ſeinem Begriff von der Natur der Denkkraft und des Saamens einen Grund für dieſe Ableitung, die freilich nur eine unhaltbare Hypotheſe iſt.

Das Weſen der Seele iſt auch das Weſen der Grundkraft der Seele, des ἡγεμονικον, nehmlich eine feurige, oder warme Luft, (πνευμα), welche im Kopf oder im Herzen ihren Sitz hat. [89]) Dieſer Ausdruck, der nichts erklärt, und für den, der das Geiſtige und das Materielle in ſeinen Erſcheinungen zu unterſcheiden weiß, nichts zu denken giebt, iſt der Mittelbegriff, durch welchen die Ableitung jener Seelenvermögen von der Grundkraft bewirkt werden ſoll. (Ob ſie auch ſchon von Zeno verſucht worden, läßt ſich zwar nicht behaupten; aber er gab doch die Begriffe dazu her.) Das Sehen iſt eine von der Grundkraft bis an die Augen reichende Luft, πνευμα; das Hören eine von der Grundkraft bis an die Ohren reichende Luft, πνευμο, u. ſ. w. [90]) Das Zeugungsvermögen iſt ein bis an die Vorſteherdrüſen ſich erſtreckendes πνευμα, und der Saame eine Miſchung aus allen Theilen des Körpers und der Seele nach

99) Plutarch. de phyſic. philoſ. decret. IV. c. 5, 21.

90) Plutarch de phyſic. philoſoph. decret. IV. c. 21. Ἡ μεν ὁρασις εϛι πνευμα διατεινον απο τε ἡγεμονικε μεχρις οΦθαλμων· ακοη δε πνευμα διατεινον απο τε ἡγεμονικου μεχρις ωτων.

nach denſelben Verhältniſſen des Saamens der Voräl-tern, woraus die Aehnlichkeit der Kinder mit ihren Vorältern erklärt werden ſollte. [91]) Das Sprachvermögen wird auf eben dieſelbe Weiſe erklärt. [92]) Um ſich den Begriff, welchen ſie mit dem πνευμα verbinden, einigermaßen zu verdeutlichen, muß man bemerken, daß Luft und Feuer bei den Stoikern in einem ſehr engen Zuſammenhange ſtehen; nur muß man, wenn von einem wirkenden Princip die Rede iſt, wohl nicht an die elementariſche Luft, ſondern an ein feineres Weſen, den Aether, denken. So wird Aether und das ſchöpferiſche Feuer oft ſynonym gebraucht, wahrſcheinlich weil Luft das Medium iſt, in und durch welches das Feuer am leichteſten wirket. In ſo fern ſchreibt Chryſipp der Luft eine wichtige Rolle bei allen Naturbegebenheiten zu. [93]) Der einzige vernünftige Sinn, den man alſo mit dem πνευμα verbinden kann, iſt der, daß es eine Einwirkung (gleichſam ein Ausſtrömen oder Aushauchen) des Aet-

91) Plutarch. l. c. Των δε λοιπων ὁ μεν λεγεται σπερμα, ὁπερ και αυτο πνευμα εχι διατεινον απο τε ἡγεμονικε μεχρι των παραγατων. Euſebius Praeparat. Evangelic. XV. σπερμα φησιν ὁ Ζηνων ειναι, ὁ μεθιησιν ανθρωπος μετ' ὑγρε, ψυχης μερος και αποσπασμα, τε σπερματος τετων προγονων κερασμα και μιγμα των της ψυχης μερων συνεληλυθος. Diogen. Laert. VII. § 158. Plutarch. de phyſic. philoſ. decret. V. c. 4.

92) Plutarch. l. c.

93) Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1055. Adverſ. Stoicos. p. 1085. Stobaeus Ecl. Phyſic. Vol. I. p. 572, 574.

Aethers iſt, wodurch theils jenen Organen ihre beſtimmte Wirkſamkeit gegeben, theils die in denſelben vorgegangenen Veränderungen zum Bewußtſeyn des vorſtellenden Weſens gebracht werden.

Die Empfindungen durch die äußern Sinne (welche die Stoiker auch durch das Wort περιϛασεις und προσηγορίαι bezeichnen), werden zwar, wie wir in dem erſten Abſchnitte geſehen haben, durch die äußern Objecte hervorgebracht, aber ſie gehören auch in gewiſſem Sinne der Denkkraft an. Die Objecte machen nehmlich Eindrücke (παθος) in den Organen, und dieſe werden alsdann der Denkkraft vermittelſt des πνευμα zugeführt. In der Denkkraft werden alſo alle Empfindungen geſammelt, wahrſcheinlich, weil die Denkkraft ſie zu Begriffen und Urtheilen verarbeiten muß. 94)

Ueber das eigentliche Denkvermögen, die Functionen und Geſetze deſſelben ſcheint Zeno, wie ſeine Nachfolger, wenig reflectirt zu haben. Daß er aus demſelben das Urtheilen und Fürwahrhalten nicht nur, ſon-

94) Plutarch. de phyſic. philoſ. decret. IV. c. 23. Οι Στωικοι τα μεν παθη εν τοις πεποιθοσι τοποις, τας δ' αισθησεις εν τω ηγεμονικω. c. 8. Πολλαχως δε λεγεται ἡ αισθησις· ἡ τε γαρ ἑξις και ἡ δυναμις, και ἡ ενεργεια, και ἡ φαντασια ἡ καταληπτικη δι' αισθητηριου γινονται, και αυτο το ογδοον ἡγεμονικον, αφ' ὁ συνιϛαται. Stobaeus Eclogae phyſ. Vol. I. p. 352. ταυτα δε οἱ Στωικοι φιλοσοφοι φασι ανυπαρκτους ειναι, και των εννοηματων μετεχειν ἡμας, των δε πτωσεων (l. περιπτωσεων) ἁς δη προσηγοριας καλεσι, τυγχανειν — — Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. I. §. 25.

ſondern auch die Begehrungen und Willenshandlungen ableitete, [95]) iſt ſchon oben bemerkt worden. Ueber das letzte werden wir Mehreres in dem dritten Abſchnitte ſagen. Das einzige verdient bemerkt zu werden, daß Zeno, gleich ſeinem Lehrer Stilpo, den Gattungsbegriffen alle Realität abſprach, weil ſie weder ein beſtimmtes Object, noch eine beſtimmte Qualität derſelben vorſtellig machen. Er ſetzte ſie daher beinahe in eine Claſſe mit den Bildern der Phantaſie, welche kein reales Object darſtellen. [96])

Dieſe von der Gottheit gebildete Welt, in welcher alles ſo zweckmäßig und vollkommen eingerichtet iſt, welche einen vollkommenen Staat von vernünftigen Weſen unter der Regierung der Gottheit darſtellt, wird dennoch nicht ewig dauern. Denn die Elemente ſind, das Feuer ausgenommen, veränderlich, und werden in einander verwandelt. So wie urſprünglich alle Materie durch das Feuer in einem aufgelöſeten Zuſtande ſich befand, ſo löſet auch das Feuer nach beſtimmten Perioden wieder alles auf, und dann bildet die Gottheit wieder von neuem, nach eben den Geſetzen. Dieſe beiden Zuſtände, das Gebildet und Aufgelöſetwerden, des Werdens und Vergehens, wechſeln ewig

95) Plutarch de phyſic. philoſ. decret. IV. c. 21.

96) Stobäeus Eclog. phyſ. Vol. I. p. 332. Ζηνων τα εννοηματα φησι μητε τινα ειναι μητε ποια, ὡς αν ει δε τινα και ὡς αν ειποι (nach Heerens Verbeſſerung ὡς αν ειδη τινα, και ὡς αν ειποι τις) φαντασματα ψυχης· ταυτα δε υπο των αρχαιων ιδεας προσαγορευεσθαι. — ταυτα δε οι Στωικοι φιλοσοφοι φασι ανυπαρκτους ειναι.

ewig mit einander ab. [97]) Dieſe, von dem Heraklit entlehnte periodiſche Weltverbrennung iſt durch keine hinreichenden Gründe unterſtützt, wenn auch einige Analogie von dem ewigen Kreislaufe in der Natur für ſie ſprechen ſollte; daher wurde ſie auch von mehreren Stoikern nicht angenommen. [98]) Sie hebt die Harmonie des Ganzen auf; weil ſie ſich nicht denken läßt, ohne der Materie eine überwältigende Gewalt einzuräumen, welcher ſelbſt Gott nicht widerſtehen kann, oder dem Urweſen eine an Ohnmacht grenzende Eingeſchränktheit

97) Stobaeus Eclog. phyſic. I. Vol. p. 312. Τα τε συμπαντ' εξ αρχην στοιχειον λεγεσθαι. δια το εξ αυτου πρωτα τα λοιπα συνιςασθαι κατα μεταβολην, και εις αυτο εσχατον παντα χεομενα διαλυεσθαι p. 414. Ζηνωνικαι Κλεανθει και Χρυσιππω αρεσκει, την κοσμου μεταβαλλειν οιον εις σπερμα εις το πυρ, και παλιν εκ τουτε τοιαυτην αποτελεισθαι την διακοσμησιν, οια προτερον ην. Cicero de natura deor. II. c. 46. Ex quo eventurum noſtri putant id, de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret, cum humore conſumto neque terra ali poſſet neque remearet aer, cuius ortus, aqua omni exhauſta, eſſe non poſſet; ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rurſum animante, ac deo renovatio mundi fieret, atque idem ornatus oriretur.

98) Philo de aeternitate mundi Βοηθος και Ποσειδωνιος και Παναιτιος ανδρες εν τοις Στωικοις δογμασιν ισχυκοτες, ατε θεολημτοι, τας εκπυρωσεις και παλιγγενεσιας καταλιποντες, προς θειοτερον δογμα της αφθαρσιας του κοσμου παντος μετομολησαν.

physische Nothwendigkeit muß dieſe zerſtörend
ben, welcher ſie keinen Widerſtand entg
kann.

Aber eben dieſes Reſultat bietet dieſer g
der Philoſophie dar. Die göttliche Vorſehu
Weisheit und Güte die Stoiker mit allem Aufw
res Scharfſinnes zu beweiſen, und durch die Be
der ganzen Natur einleuchtend zu machen ſuchte
ſie nicht durch dieſe Weltverbrennung zum Thei
aufgehoben? Sind die immer ſiegreichen Gege
von dem Böſen in der Welt durch ſie entkräftet
wie ſehr verliert die Ueberzeugung von der weiſe
regierung, wenn die Stoiker dieſe in den Kr
wirklichen Welt herabziehen, die Gottheit in äth
Form die ganze Welt durchdringen laſſen? W
nicht etwa in der Gottheit den letzten Grund der
ſchen und moraliſchen Geſetze ſich denken, ſond
Gottheit in die wirkliche Natur ſelbſt verwandeln

Zeno's Abſicht, die Wahrheit, daß Gott d
raliſche Geſetzgeber iſt, von welchem alle Verbin
zum Rechtverhalten entſpringet, und dadurch di
von den menſchlichen Pflichten feſter zu gründen,
eben dieſelbe disharmoniſche Verſchmelzung des
ſinnlichen und des Natürlichen, des Moraliſch
Phyſiſchen nicht erreicht, ſondern

ſtändigkeit und Freiheit verloren, ohne welche moraliſche Weſen nicht gedenkbar ſind.

Aber alle dieſe Folgerungen blieben wahrſcheinlich dem Zeno verborgen, der dieſe Sätze nicht bis in ihre entfernten Folgerungen zergliederte, und bei dem Streben nach Einheit die Disharmonie nicht erblickte, in welche ihn jenes Streben aus Mangel an leitenden Grundſätzen geſtürzt hatte.

Dritter Abſchnitt.

Praktiſche Philoſophie.

Die Moral des Zeno läßt ſich aus einem gedoppelten Geſichtspuncte betrachten, einmal an ſich, und dann in Verbindung mit ihren Gründen. Dieſe letzten haben wir bereits in dem zweiten Abſchnitte kennen gelernt. Es iſt wahrſcheinlich, daß ſich Zeno den Zuſammenhang dieſer mit den Grundſätzen der Moral ungefähr ſo gedacht habe: Gott iſt die höchſte Vernunft, der moraliſche Geſetzgeber, welcher Recht zu thun gebietet, und das Unrecht verbietet; zugleich iſt er aber das ſeligſte Weſen. Alle drei Eigenſchaften ſtehen im unzertrennlichem Zuſammenhange, und machen die höchſte Vollkommenheit aus. Die Menſchen ſtehen mit der Gottheit in dem genaueſten Zuſammenhange, denn ihre Seele iſt göttlicher Natur, ein Theil der Gottheit. Sie müſſen alſo auch ſtreben, in ihrer Vollkommenheit Gott gleich zu ſeyn; das werden ſie aber, außer der vollkommenen Erkenntniß, nur dadurch, daß ſie durch Sittlichkeit glückſelig zu werden ſtreben. Der Menſch, der dieſe Vollkommenheit erreicht hat, iſt der Weiſe, der Gottmenſch, der ſich von der

Gottheit nur durch seine in der Zeit beschränkte Existenz unterscheidet. Die Sittlichkeit bestehet aber in der durchgängigen Einheit und Uebereinstimmung des menschlichen Handelns. Dieses ist das Gesetz, nach welchem Gott handelt, und der Mensch lernt es durch die Betrachtung der Natur kennen.

Es ist leicht einzusehen, daß dieses auf diese theoretische Grundsätze gebauete Moralsystem keine gehörige Haltbarkeit habe. Es läßt sich auf die zwei Hauptsätze, die ihm zum Grunde liegen, zurückführen: die Menschen sollen nach Vollkommenheit streben, weil Gott vollkommen ist, und, weil er will, daß die Menschen vollkommen seyn sollen; und Sittlichkeit ist die wahre Glückseligkeit des Menschen. Der letzte betrifft den Inhalt, der erste die Gründe ihrer Moral. In Ansehung der ersten beruhet alles auf die Erkenntniß von dem Daseyn, dem Wesen und dem Willen der Gottheit. Die Mängel des stoischen Systems in Ansehung derselben leuchten sehr bald ein, auch ohne den hohen Maaßstab einer Kritik der Vernunft anlegen zu dürfen. Nichts bot den Skeptikern mehr Stoff zu Zweifeln und gegründeten Einwendungen dar, als diese Lehrsätze der Stoiker. Und gesetzt auch, diese Lehrsätze wären besser begründet und bewiesen, so würde doch dadurch noch nicht die Verbindlichkeit, den Willen der Gottheit zu dem seinigen zu machen, und dieselbe Vollkommenheit zu erzielen, dargethan seyn, vielmehr erhellet nur zu deutlich, daß Zens den letzten Grund, der doch nirgend anders als in dem menschlichen Geiste liegen kann, ungehen zu wollen scheint. Oder sucht er den Grund der Verbindlichkeit in der Einheit des Wesens; so entstehet daraus kein Sollen, sondern ein Müssen. Und dahin gehen manche Behauptungen, z. B. Chrysipps Versuch, die Freiheit mit dem

dem Fatum zu vereinigen. [1]) Es liegt dann in der edelern vollkommenern Natur einiger Menſchen, daß ſie auf eine vollkommnere Weiſe handeln, es beruhet nicht auf ihrem freiem Entſchluß, ſondern es iſt nothwendige Folge ihrer phyſiſchen Natur. Je weniger dieſes mit den Grundſätzen der ächten Moralität übereinſtimmt, deſto mehr mußten ſie auf der andern Seite in Verlegenheit kommen, wenn ſie den Grund des moraliſchen Böſen in der Welt, die Möglichkeit des unſittlichen Handelns erklären ſollten, welches nach jenen Grundſätzen in der Welt gar nicht vorhanden ſeyn durfte.

Bei allen dieſen Mängeln der Begründung darf man doch nicht überſehen, das Zeno, wenn auch nicht die menſchliche, doch die göttliche in der ganzen Natur wirkſame Vernunft für den letzten Grund der Moralität erkannte. Die Gottheit war das Ideal der Vernunft, in welches er übertrug, was die Vernunft noch in dunkeln Gefühlen als das Höchſte und Ehrwürdigſte erkannte. Die Gottheit war ihm das perſonificirte Sittengeſetz, und daher leitete er durch einen gewöhnlichen Irrthum dasjenige ab, was die Vernunft urſprünglich, aber auf eine unbegreifliche Weiſe, aus ſich ſelbſt hernimmt. Und daher muß man ſich erklären, daß die Moral des Zeno neben manchen Irrthümern und Fehlern, doch ſo viel Vortreffliches und Wahres enthält, daß ſie auf der

1) Gellius Noct. Attic. VI. c. 2. Quamquam ita ſit, ut ratione quadam principali neceſſario coacta atque connexa ſint fato omnia; ingenia tamen ipſa mentium noſtrarum proinde ſunt fato obnoxia, ut proprietas eorum eſt ipſa et qualitas. Nam ſi ſunt per naturam primitus ſalubriter utiliter ficta; omnem illam vim quae de fato extrinſecus ingruit, inoffenſius tractabiliusque transmittunt.

einen Seite dem Menschen strenge Pflichtgebote vorschreibt, auf der andern ihn seine ganze Würde und seinen Adel darin empfinden läßt, daß er nicht der Neigung, sondern der Vernunft und Pflicht allein folgt.

Der oben angegebene Ideengang des Zeno bietet uns zugleich einige Aufschlüsse über manche Eigenthümlichkeiten der stoischen Moral dar, welche hier die Stelle einer Einleitung vertreten können.

Der Hauptsatz der Moral des Zeno: daß Sittlichkeit des Menschen höchstes Gut, und daß Sittlichkeit und Glückseligkeit nicht von einander verschieden sind, ist vollkommen begreiflich, wenn man sich erinnert, daß die Gottheit, die vollkommenste Vernunft, das Princip der Moral ist. Denn Gott wird als das vollkommenste, und zugleich seligste Wesen gedacht; seine Vollkommenheit und Seligkeit stehen in dem unzertrennlichsten Zusammenhange; keine dieser Eigenschaften kann ohne die andere seyn. So soll es auch bei den Menschen seyn, und ist es auch, wenn sie das erhabene Ziel der Vollkommenheit erreicht haben, sie finden dann ihre höchste Seligkeit darin, daß sie vollkommen vernünftig handeln.

Gott ist von aller Sinnlichkeit befreiet, keine Neigung oder Leidenschaft findet in ihm statt. Dieses sollen auch die Menschen seyn, frey von allen Mängeln der sinnlichen Natur, zum wenigsten soll ihre Vernunft in ihren Urtheilen über das, was gut und böse ist, durch keine sinnlichen Eindrücke und Neigungen bestimmt, geleitet werden. Daher die Lehre von der Apathie. Schon damals wurde den Stoikern der Vorwurf gemacht, daß sie den Menschen als

bloß

bloßes Vernunftweſen betrachteten, ohne die geringſte Rückſicht auf ſeine ſinnliche Natur zu nehmen. [45]

Die erſte Formel, in welcher ſie alle Sittenvorſchriften zuſammenfaſſen: der Natur folgen, läßt ſich hieraus ebenfalls, ihrem urſprünglichen Sinne nach, ſo wie die von andern Stoikern verſuchte Erklärung deſſelben, herleiten. Gott und Natur ſind gleichbedeutende Ausdrücke bei Zeno und ſeinen Nachfolgern, und auch die Seele des Menſchen iſt nur ein Theil der das Weltall durchdringenden göttlichen Kraft. Dieſe wirket in allem, und durchgängig nach einerley unveränderlichen Geſetzen. Nach dieſem Muſter ſollen auch die Menſchen handeln.

Man bemerkt bei faſt allen Stoikern in der Herleitung des erſten Moralprincips und der ſubordinirten Vorſchriften einen und denſelben Gang, daß ſie nehmlich von Beobachtungen der menſchlichen Natur, ihrer Grundtriebe ausgehen, und daraus die Anlagen zur Moralität entwickeln laſſen. Dieſes hat ebenfalls ſeinen Grund in jenem Ideengange. Denn auf dieſem Wege glaubte Zeno nur allein den Willen und das Geſetz der Gottheit erkennen zu können, welches den Menſchen zum Muſter ihres Verhaltens dienen ſollte, und der Zweck der Natur, welcher ſich in ihren Anlagen und Entwickelungen offenbarte, war auch unmittelbar Wille der Gottheit.

Der Menſch erſcheint alſo hier als ein Weſen, dem ein gewiſſer Zweck vorgeſchrieben iſt, welchen er durch ſeine Vernunft, und den freyen Gebrauch ſeiner Kräfte

45) Cicero Academic. Quaeſtion. II. c. 45. Zeno, quaſi corporis ſimus expertes, animum ſolum complectitur. De Finib. bonor. IV. c. 11, 12.

erreichen ſoll. Dieſe Anſicht ſtimmt zwar nicht recht mit ihrer Metaphyſik; allein dieſes gehöret zu den häufigen Inconſequenzen, in welchen die Natur über die Speculation triumphiret. Und was am auffallendſten iſt, Zeno und die Stoiker achteten am meiſten auf dieſe Eigenthümlichkeit der moraliſchen Natur des Menſchen, und erkannten mehr, als andere, in der Freyheit die Bedingung der Moralität und die Würde des Menſchen. Ungeachtet daher auch ihre Moral nicht ganz frey von dem eigenthümlichem Charakter der griechiſchen Moral überhaupt iſt, daß ſie mehr eine Tugend- als Pflichtenlehre iſt, ſo enthält ſie doch mehr als andere die erſte Anlage zu derſelben, nur noch vermiſcht mit jener erſten Anſicht. Ueber Pflicht und Legalität der Handlungen kommen in derſelben die erſten deutlichern Unterſuchungen vor, obgleich ihre Ableitung mehr *pſychologiſch* aus dem tugendhaften Charakter, als *moraliſch* aus dem Sittengeſetz iſt.

Bei aller Verwantſchaft dieſer Moral mit der Platoniſcher, und bei allen Mängeln, welche ſie mit dieſer gemein hat, enthält ſie doch mehrere ſchätzbare Entdeckungen und Entwickelungen des moraliſchen Bewußtſeyns, welche auch dann noch ihren Werth behalten, wenn ſie auch nicht aus den einzig wahren Gründen abgeleitet ſind, in ſo fern ſie als Fortſchritte des menſchlichen Geiſtes, wenn auch nicht in dem Formellen, doch in dem Materiellen zu betrachten ſind.

Wir werden bei der Darſtellung des Moralſyſtems des Zeno vorzüglich darauf ſehen, daß wir Nichts von dem aufnehmen, was ſeinen Nachfolgern eigenthümlich angehört, und beträfe es auch bloß die Darſtellung und Einkleidung des Ganzen, und lieber den Vorwurf nicht achten, daß ſie fragmentariſch ſey, als daß ſie auf Koſten anderer vervollſtändiget worden. Noch erinnern wir, daß es hier mehr auf die Principien als auf die

wendung derſelben ankomme, und gerade von jenen finden wir in den Quellen der Geſchichte noch das Meiſte. Dieſe Quellen ſind vorzüglich Cicero, der in dem erſten Buche ſeiner akademiſchen Unterſuchungen auch hin und wieder in den Büchern von dem höchſten Gute eine kurze Ueberſicht von den eigenthümlichen Behauptungen des Zeno in der praktiſchen Philoſophie giebt, Diogenes von Laerte, der in dem ſiebenten Buche nicht ſelten Zenos Gedanken von denen der übrigen Stoiker abſondert, und endlich Stobäus, welcher in ſeis Eclogis ethicis, vorzüglich nach der neuen Ausgabe von Heeren, den ausführlichſten Abriß der ſtoiſchen Moral vorzüglich aus den Schriften des Zeno und Chryſipp liefert. Da wo er die Gedanken beider nicht namentlich anführet, laſſen ſich die dem Zeno angehörigen durch den Charakter der Kunſtloſigkeit leicht von den andern unterſcheiden.

Das Princip der Moral iſt dem Zeno, die geſunde Vernunft (ορθος λογος). Dieſe iſt für den Menſchen das oberſte Geſetz, welches vorſchreibt, was man thun und laſſen ſoll. [3]) Zeno verſtand aber wahrſcheinlich nicht nur die menſchliche, ſondern auch die göttliche Vernunft, wenn er dieſe als das Sittengeſetz aufſtellte. Denn Gott hat nur Wohlgefallen an der Tugend, und Mißfallen an dem Laſter. Jede gute Handlung iſt eine Erfüllung

3) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 190. τον δε νομον σπουδαιον ειναι φασι λογον ορθον οντα προστακτικον μεν των ποιητεων, απαγορευτικον δε των ου ποιητεων.

lung ſeines Willens, und jede Sünde eine Uebertretung deſſelben. *)

Anſtatt nun aus der Vernunft, die Form des Sittengeſetzes zu entwickeln, und die daraus entſpringenden Gebote für einen Willen, wie der menſchliche iſt, herzuleiten, nimmt Zeno, ſo wie andere griechiſche Moraliſten, vielmehr den Gang, daß er daraus die Formel des höchſten Gutes, als den höchſten Grundſatz der Moral ableitet. Jene Behauptung: die Vernunft iſt das Geſetzgebende, erhält alſo dadurch die nähere Beſtimmung, daß ſie als das oberſte Erkenntnißvermögen allein gültig dasjenige feſtſetzen kann, was das letzte und höchſte Object des menſchlichen Strebens und Begehrens iſt und ſeyn ſoll.

Hierdurch wird aber der Geſichtspunct in dem Moraliſchen verrücket. Die Summe aller Objecte des Begehrens begreift die Vernunft unter dem Begriff Glückſeligkeit, und denkt ſich dabei einen Zuſtand, in welchem alle Wünſche befriediget werden. Auf der andern Seite aber ſtellt uns die Vernunft in ihrer reinern Form ein anderes Ideal des Strebens auf, das nicht die Materie, ſondern die Form des Begehrens betrifft, nicht auf das Genießen, ſondern auf das Handeln gehet, nicht in der Befriedigung der Neigungen, ſondern der Erfüllung des Sittengeſetzes beſteht. Daraus entſteht nun ein doppelſinniger Begriff des Guten. Zeno nahm nun das Object des menſchlichen Strebens nach der erſten Bedeutung, verband aber damit den Begriff von dem Guten in der zweiten Bedeutung. Indem er dem herrſchenden

4) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 216. αρεσκει δε και παν αμαρτημα ασεβημα ειναι· το γαρ παρα την βουλησιν τι πραττεσθαι του θεου, ασεβειας ειναι τεκμηριον.

den Ideengange folgte, und Glückſeligkeit für das letzte Ziel des menſchlichen Beſtrebens erklärte, auf der andern Seite aber, durch ein dunkles, aber lebhaftes Gefühl, das ſich jedem Menſchen vernehmen läßt, geleitet, das Rechtverhalten für das höchſte, dem Menſchen würdigſte Beſtreben anerkennen mußte, war er genöthiget, beides, Glückſeligkeit und Sittlichkeit, auf das innigſte mit einander zu verbinden, beides in gewiſſer Rückſicht zu identifiſiren. Was dieſen Irrthum beförderte, und ſeine Aufdeckung erſchwerte, iſt die Täuſchung, welche in edeln Menſchen ſo leicht entſteht, daß ſie wirklich ihre einzige Glückſeligkeit in dem ſittlichen Handeln zu finden glauben, und das was ſeyn ſollte, mit dem was iſt, verwechſeln, ohne auf die Beſchaffenheit der menſchlichen Natur gehörige Rückſicht zu nehmen. Dieſe Täuſchung theilte Zeno mit andern Philoſophen, einem Sokrates, Plato und Ariſtoteles, und ſie war für ihn faſt unvermeidlich, da er die menſchliche Seele als einen Theil des göttlichen Weſens, die Gottheit ſich aber als das Weſen dachte, in welchem Sittlichkeit und Glückſeligkeit Eins iſt.

Die Folge davon iſt in ſeinem Syſteme eine Vermiſchung des Empiriſchen und Reinen, welche den Totaleindruck des Ganzen auf eine unangenehme Weiſe ſtöhret, eine Inconſequenz, die bei dem wirklich hohen Sinne, der den Zeno beſeelte, um ſo mehr mißfällt, je mehr man wahrnimmt, daß das Empiriſche etwas Fremdartiges iſt, das ſich hieher eingeſchlichen hat.

Der letzte Zweck, um deſſen willen man alles begehret, oder das höchſte Gut, beſtehet nun, nach dem Zeno, in der vollſtändigen Einheit und Uebereinſtimmung des Lebens oder Handelns, oder wie ſich Zeno deutlicher erklärt, das Handeln nach dem Geſetz der einen mit ſich einſtimmi-

migen Vernunft. [4b]) Nach dem Diogenes ſetzte Zeno noch einige Worte in dieſer Formel hinzu: der Natur gemäß leben. [5]) Ungeachtet nun Diogenes die Schrift des Zeno, woraus er dieſes nahm, nennt, ſo iſt doch die Formel des Stobäus die richtigere, weil ſie auch durch das Zeugniß des Cicero beſtätiget wird [6]), und weil er ganz beſtimmt anführt, daß, und warum Cleanth jene Worte hinzuſetzte. Auch iſt jener Zuſatz völlig überflüßig, und um nichts deutlicher, und die Erklärung, welche Cleanth und Chryſipp davon geben, daß unter Natur entweder die Gottheit oder die vernünftige

4b) Stobaeus Ecl. Ethic. P. II. p. 132, 134. Το δε τελος ὁ μεν Ζηνων ἑτως απεδωκε, το ὁμολογουμενως ζην, τουτο δ' εξι καθ' ἑνα λεγον και συμφωνον ζην, ὡς των μαχομενων ζωων καιτοδαιμονιντων. Cicero de Finib. bonor. III, c. 6. Man vergleiche Note 6, 8).

5) Diogenes Laert. VII. §. 87. Διοπερ πρωτος ὁ Ζηνων εν τω περι ανθρωπου φυσεως τελος ειπε το ὁμολογουμενως τη φυσει ζην, ὁπερ εξι κατ' αρετην ζην· αγει γαρ προς ταυτην ἡμας ἡ Φυσις.

6) Cicero de Finib. bonor. III. c. 6. Simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam appellant εννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et ut ita dicam, concordiam: multo eam pluris aeſtimavit, quam omnia illa quae primum dilexerat: atque ita cognitione et ratione collegit, ut ſtatueret, in eo collocatum ſummum illud hominis per ſe laudandum et expetendum bonum, quod poſitum ſit in eo, quod ὁμολογιαν Stoici, nos appellemus convenientiam, ſi placet.

tige Natur des Menschen zu verstehen sey, liegen schon in jener einfachen Formel.

Warum sollte man nicht annehmen können, daß Zeno durch einen leisern Sinn die Foderung des Sittengesetzes vernommen und in jenen Worten ausgedrückt habe, welche schon Plato an manchen Stellen mit Klarheit dargestellt hatte? Es liegt etwas von der Wahrheit darinne, daß die Allgemeinheit der Maxime, wonach man handelt, ein Merkmal von der sittlichen Handelsweise ist daß die Vernunft eine unveränderliche Gesetzgeberin ist, daß dasjenige, was sie vorschreibt, für das Leben, und für alle Menschen gilt, und daß daher in dem Sittlichen nothwendig Einheit und Harmonie ist, und daß endlich nur ein der Vernunft vollkommen angemessenes Leben, das höchste Gut ist. Dieses ist das schlechthin absolute Gut. [7]

Daß aber Zeno dieses Princip doch nicht in seiner ganzen Reinheit erkannt, erhellet aus dem Zusatz, welcher, wie es scheint, den Grund des Princips enthalten soll. Mißhelligkeit, Disharmonie in dem Innern eines mit Bewußtseyn versehenen Wesens, ist Unglückseligkeit, Harmonie also Glückseligkeit. Also darum soll der Mensch nach Einheit mit sich selbst streben, damit er glückselig sey. Derselbe Gedanke, den Plato so oft in seinen Schriften in mancherley Wendungen vorgetragen hat. Freilich läuft hier die Zweideutigkeit mit unter, welche wir oben berührt haben, daß er unter Glückseligkeit Sittlichkeit, und unter Sittlichkeit Glückseligkeit versteht.

Die

7) Cicero Academ. Quaest. I. c. 2. Sive enim Zenonem sequare, magnum est effipere, ut quis intelligat, quid sit illud verum et simplex bonum, quod non possit ab honestate seiungi.

Die Glückſeligkeit iſt, nach dem Begriffe des Zeno und ſeiner Nachfolger, der glückliche ungehinderte Fortgang des Lebens, daß man alle Zwecke erreicht, die man ſich vorſetzt. Und dieſes iſt dann nur möglich, wenn die Zwecke, welche man faßt, mit den Geſetzen und den Zwecken der Natur übereinſtimmen, oder wenn die Vernunft des einzelnen Menſchen mit der Vernunft, welche das Univerſum belebt, und in demſelben alles bewirkt, einſtimmig handelt. [8]) — So wie bei dem Heraklit, die allge-

8) Stobaeus Éclog. Ethic. P. II. p. 138. Τὴν δὲ ευδαιμονιαν ὁ Ζηνων ὡρισατο τον τροπον τετον· ευδαιμονια δ' εϛιν ευροια βιου. κεχρηται δε και Κλεανθης τῳ ὁρῳ τουτῳ — και ὁ Χρησιππος και οἱ απο τετων παντες. Diogen. Laert. VII. §. 88. Διοπερ τελος γινεται το ακολουθως τῃ Φυσει ζην· ὁπερ ϵϛι κατ' αρετην αὐτου και κατα την των ὁλων, κδεν ἐνεργουντας ὡν απογορευειν ειωθεν ὁ νομος ὁ κοινος, ὁπερ ϵϛιν ὁ ορθος λογος δια παντων ἐρχομενος, ὁ αυτος ων τῳ Δι῀ καθηγεμονι τουτῳ της των ὁντων διοικησεως ὁντι. ειναι δ' αυτο τετο την του ευδαιμονος αρετην και ευροιαν βιου, ὁταν παντα πραττηται κατα την συμφωνιαν του παρ ἑκαϛῳ δαιμονος προς την του ὁλου διοικητου βουλησιν. Es wird hieraus der Sinn des Zeno in ſeiner Erklärung des höchſten Gutes deutlicher. Wenn er auch unter dem εἰς λογος auch nicht den ορθος λογος δια παντων διερχομενος verſtand, ſo iſt doch die mit ſich übereinſtimmende Vernunft nichts anders, als die mit der allgemeinen Vernunft harmonirende Vernunft jedes Individuums. Cicero de Finib. bonor. III. c. 7

gemeine Vernunft die einzige Richtſchnur des Verſtandes in der Erkenntniß der Wahrheit iſt, ſo iſt dieſelbe dem Zeno das Geſetz für den Willen, die einzige Quelle der Sittlichkeit und Glückſeligkeit. Man handelt ſittlich gut, wenn man jener Vernunft gemäß lebt, und eben dadurch wird man glückſelig; denn dann kann man ſich verſprechen, alle ſeine Zwecke zu erreichen, wenn man ſich keine andern zum Objecte ſetzt, als welche das höchſte Vernunftweſen, das die ganze Natur lenkt und regiert, durch ſeine Macht und Weisheit realiſirt.

Nach dieſen Begriffen iſt alſo Sittlichkeit und Glückſeligkeit zwar ein und daſſelbe 9); doch iſt Glückſeligkeit dasjenige, was dem Sittengeſetz die Verbindlichkeit giebt. Zuletzt aber beruhet dennoch die moraliſche Verbindlichkeit darauf, daß die Natur und der Weltlauf von einem moraliſchen Urweſen abhängt, welches die Einrichtung getroffen hat, daß nur gute Zwecke in Erfüllung gehen, die unſittlichen aber nothwendig vereitelt werden müſſen.

Gut iſt alſo allein das Sittliche, oder die Harmonie mit der Natur oder der einzigen und allgemeinen Vernunft; es iſt etwas einfaches, abſolutes, einziges in ſeiner Art, was zu allen Zeiten unveränderlich frommt.

9) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 138. Τελος δε φασιν ειναι το ευδαιμονειν, ου ενεκα παντα πραττεται μεν, αυτο δε πραττεται ουδενος ενεκα. τουτο δ' υπαρχειν εν τω κατ' αρετην ζην, εν τω ομολογουμενως ζην, ετι, ταυτου οντος, εν τω κατα φυσιν ζην. — δηλον ουν εκ τουτων, ότι ισοδυναμει το κατα φυσιν ζην, και το καλως ζην, και το ευ ζην.

frommt. [10]) Es giebt zwar viele Dinge, welche der Natur angemeſſen ſind, mit ihr übereinſtimmen; aber das höchſte Gut, was allein einen Werth an ſich hat, und den Menſchen wirklich beſeliget, iſt die Harmonie und Uebereinſtimmung mit der Natur oder Vernunft ſelbſt. Daraus erhellet, wie Zeno das Merkmal des Guten in der Einfachheit, und Einheit ſetzen konnte. Denn als höchſtes Gut dient es zum Maaßſtab alles andern, und iſt in ſo fern einzig, und weil es nicht in andere aufgelöſt werden kann, die gleichſam ſeine Beſtandtheile ausmachte, iſt es einfach. Zudem beſtehet es in einem Verhältniß der Identität, das ſich nicht weiter auflöſen läßt. — Die weitern Eintheilungen des Guten, z. B. in das Gute als Zweck, und das Gute als Urſache, ſind vermuthlich ſpätern Urſprungs, und rühren vielleicht vom Chryſipp her. Aber wahrſcheinlich iſt es doch, daß Zeno den Begriff des Sittlichen noch etwas weiter entwickelt habe, und ſich darunter das an ſich Lobenswerthe (honeſtum καλον) gedacht habe, welches Merkmal alle folgenden Stoiker beybehalten haben [11]) Schon Cleanth bediente ſich zum Beweis

10) Cicero Academ. Quaeſt. I. c. 10. Zeno igitur nullo modo is erat, qui ut Theophraſtus nervos virtutis incideret, ſed contra qui omnia, quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret, nec quicquam aliud numeraret in bonis, idque appellaret honeſtum, quod eſſet ſimplex quoddam et ſolum et unum bonum. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p 90 154. Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. XI. §. 30. Cicero de finib. bonor. III c. 6.

11) Diogenes Laert. VII §. 100, 101. Λεγεσθαι δε το καλον μοναχως μεν, το επαινετους παρεχομενον τας εχοντας, αγαθον επαινου αξιον.

weiſe, daß die Tugend einen abſoluten Werth habe, und das Sittliche das einzige Gut ſey, des Grundes, weil wir uns einer böſen Handlung wegen ſchämen. [12]) Darauf beruhete dann die Behauptung, daß das Gute allein den höchſten, den abſoluten Werth (αξια:) hat. [13])

Der Schluß: Alles gute iſt lobenswürdig; alles lobenswürdige iſt ſittlich; alles was gut iſt, iſt alſo ſittlich, [14]) iſt alſo wahrſcheinlich ſchon vom Zeno gebraucht worden. Denn die Bemerkung, daß die Tugend allein einen abſoluten Werth hat, und daß ſie allein dem Menſchen eine Würde beilegt, die er ohne ſie nicht haben würde, gehört unter diejenigen, welche ſich jedem Menſchen von geſundem Verſtande aufdringt, und man kann ſie ſchon aus dem Grunde dem Stifter der ſtoiſchen Philoſophie beilegen,

12) Diogen. Laert. VII. §. 127. Και αυτην (αρετην) δε αιρετην ειναι· αισχυνομεθα γ' ουν εφ' οις κακως πραττομεν, ως αν μοιον το καλον ειδοτες αγαθον.

13) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 154. Τριτην δε φησιν (αξιαν) ειναι, καθ' ην φαμεν αξιωμα τινα εχειν και αξιαν, ητις περι αδιαφορα ου γινεται, αλλα περι μονα τα σπουδαια.

14) Cicero de finib. bonor. III. c. 8. Sed conſectaria me Stoicorum brevia et acuta delectant. Concluduntur igitur eorum argumenta ſic: quod est bonum, omne laudabile eſt; quod autem laudabile eſt, omne honeſtum eſt; bonum igitur quod eſt, honeſtum eſt. Diogenes Laert. VII. §. 101.

da zudem ſo vieles in dem praktiſchen Theile derſelben damit zuſammenſtimmt.

Uebrigens findet ſich dieſe Behauptung auch in andern Moralſyſtemen, vorzüglich in dem Platoniſchen; aber mit dem Unterſchiede, daß Zeno den Begriff des Guten allein auf das Sittliche beſchränkte, da hingegen in den übrigen Sittlichkeit das höchſte, aber nicht das einzige Gut war. Denn er glaubte, daß man ſonſt die menſchliche Natur nicht veredeln, ſondern erniedrigen würde, wenn man noch etwas anders, außer Tugend, für ein, wenn gleich niedrigeres Gut hielt, und wenn jene nicht das einzige Gut wäre, ſo würde Glückſeligkeit nicht durchaus allein von Sittlichkeit abhangen, und durch ſie bewirkt werden. [15])

Das Unſittliche iſt allein das Böſe. [16]) Dieſes folgt unmittelbar aus dem erſten Satze.

Alles andere bewirkt weder Glückſeligkeit noch Unglückſeligkeit, und iſt in dieſer Rückſicht etwas Gleichgültiges (ἀδιάφορον). Dahin gehören Reichthum, Geſundheit, Stärke, Ehre. Gleichgültig ſind dieſe Dinge nicht in dem Sinne, als wenn ſie in einem vernünftigen Weſen nicht Gegenſtände des Begehrens und Verlangens, und das Gegentheil nicht Gegenſtand des Richt-

15) Cicero de finib. bonor. III. c. 3. Sed tamen omnes, quae rem ullam virtutis expertem aut in bonis aut in malis numerent, eos non modo nihil adiuvare arbitror, neque afferre, quo meliores ſimus, ſed ipſam depravare naturam. Nam ſi hoc non obtineatur, id ſolum bonum eſſe quod honeſtum ſit: nullo modo probari poſſit beatam vitam virtute effici.

16) Cicero de finib. bonor. III. c. 4. 15.

Nichtwünſchens und Abſcheues ſeyen, ſondern nur in dem Sinne, daß ſie in keinem nothwendigen Verhältniſſe zur Glückſeligkeit und ihr Gegentheil zur Unglückſeligkeit ſtehen. Denn man kann ohne den Beſitz derſelben glückſelig, und im Beſitz derſelben unglückſelig ſeyn. [17])

Ungeachtet aber dieſe gleichgültigen Dinge weder unter das Gute noch Böſe zu rechnen ſind, ſo giebt es doch einen merkwürdigen Unterſchied, daß einige der Natur angemeſſen, andere unangemeſſen, und noch andere weder das eine noch das andere

17) Diogenes Laert. VII. §. 104. Διχως δε λεγεσθαι αδιαφορα· ἁπαξ μεν, τα μητε προς ευδαιμονιαν μητε προς κακοδαιμονιαν συνεργοντα, ὡς εχει πλουτος, ὑγιεια, ισχυς, δοξα και τα ὁμοια· ενδεχεται γαρ και χωρις τουτων ευδαιμονειν, της ποιας αυτων χρησεως ευδαιμονικης και κακοδαιμονικης· αλλως δε λεγεται αδιαφορα, τα μητε ὁρμης μητε ἀφορμης κινητικα — των προτερων αδιαφορων ουκεθ' ουτω λεγομενων· ὁρμης γαρ εστιν ἐκεινα και ἀφορμης κινητικα. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 142. 144. Daß die Lehre von den αδιαφοροις nicht allein, ſondern auch der angegebene Unterſchied der αδιαφορια dem Zeno angehöret, erhellet aus Cicero Academicar. Queſtion. I. c. 10. et de finib. bonor. IV. c. 25. Media illa, inquit, inter quae nihil intereſt, tamen eiusmodi ſunt, ut eorum alia eligenda ſint alia reiicienda, alia omnino negligenda, hoc eſt ut eorum alia velis, alia nolis, alia non cures, at modo dixeras, nihil in his rebus eſſe, quid intereſſet; et nunc idem dico, inquies, ſed ad virtutem et ad vitia nihil intereſſe.

dere (μεσα media) ſind. Die erſten haben einen relativen Werth, die zweiten einen relativen Unwerth, in Rückſicht auf das phyſiſche Leben, die dritten weder Werth noch Unwerth. Die erſten erregen nicht nur ein Begehren, und die zweiten ein Verabſcheuen, ſondern beſtimmen auch die Vernunft zur Wahl und Verwerfung. Jene ſind annehmliche, dieſe unannehmliche, verwerfliche Dinge. [18])

Von den annehmlichen Dingen haben einige einen größern Werth (προηγμενα, praepoſita), und von den verwerflichen, einige einen größern Unwerth (απροπροηγμενα, reiecta). Die erſten ſind von der Art, daß ſie in ſich ſelbſt hinlänglichen Grund enthalten, warum man ſie annehmen, und andern vorziehen muß. Z. B. Geſundheit, vollkommene Beſchaffenheit der Sinneswerkzeuge, Entfernung des Schmerzens, Ehre, Reichthum. Die letzten enthalten in ſich hinlänglichen Grund, daß man ſie von ſich entferne, z. B. Schmerz, Krankheit, Verluſt der Sinne, Schande, Armuth. [19])

Das

18) Cicero Academicar. Quaeſt. I. c. 10. De finib. bonor. III. c. 15. Caetera autem etſi nec bona nec mala eſſent tamen alia ſecundum naturam dicebat, alia naturae eſſe contraria; iis ipſis alia interiecta et media numerabat. Quae autem ſecundum naturam eſſent, ea ſumenda et quadam aeſtimatione dignanda docebat, contraque contraria, neutra autem in mediis relinquebat, in quibus ponebat nihil omnino eſſe momenti. Diogen. Laert. VII. §. 104. 105. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 142.

19) Cicero Academic. Quaeſt. I. c. 10. de Fini-

neu geſichert habe. In jeder Sprache iſt das Wort gut zweideutig, weil es in beiden Rückſichten gebraucht wird. Es iſt aber für das Gedeihen der Wiſſenſchaft rathſam, einen ſolchen ſchwankenden Gebrauch eines Worts aufzuheben. Zeno nahm daher dieſelbe Operation vor, welche Kant in unſern Tagen wieder erneuert hat; er wollte den Gebrauch des Worts gut bloß auf das eingeſchränkt wiſſen, was die reine Vernunft billiget, und als ihr angemeſſen, des Strebens würdig hält. Alles, was der Menſch als ſinnlich-vernünftiges Weſen begehrt, ſollte mit einem andern Worte ausgedrückt werden. Vielleicht wollte Zeno endlich auch noch einen andern, damit zuſammenhangenden Unterſchied durch dieſe verſchiedenen Ausdrücke bezeichnen, nehmlich das Gute, was bloß durch unſern freien Willen hervorgebracht wird, und die Güter, welche wir aus den Händen der Natur empfangen, auf welchen Unterſchied einige ſpätern Stoiker, vorzüglich Epictet, die ganze Moral gründeten.

Das Gute kann mit den annehmlichen Dingen gar nicht verglichen werden, beide gehören unter eine ganz eigne Gattung von Dingen, welche nichts mit einander gemein haben. Da das Gute an ſich einzig, und (als Ideal gedacht) keiner Zunahme und Abnahme empfänglich iſt, die annehmlichen Dinge aber keinen Einfluß auf die Glückſeligkeit haben, ſo folgt daraus, daß auch das Gute durch den Beſitz noch ſo vieler annehmlichen Dinge nicht erhöhet, ſo wie durch den Verluſt derſelben nicht im geringſten vermindert werden kann. [20]) Nach Zeno iſt die Sittlichkeit das höchſte

20) Cicero de finibus bonor. III. c. 13. Nec illud quidem eſt conſentaneum, ut, ſi, cum tria genera bonorum ſint, quae ſententia eſt Peripateticorum, eo beatior quisque ſit, quo ſit corporis aut

knüpfte, einen ganz falſchen Sinn verband. Sobald man καθηκον und officium, wodurch Cicero dieſes griechiſche Wort überſetzte, mit dem deutſchen Worte Pflicht für gleichgeltend nahm, ſo konnte man natürlich in dieſem Theil von Zenos Philoſophie nichts als ein Gewebe von Ungereimtheiten und Widerſprüchen finden. Denn da fand man Pflichten, die keine Pflichten ſind, Pflichten, welche unter die gleichgültigen Dinge gehören, weder gut noch böſe ſind. An dieſen Verirrungen hatte theils jenes Verſehen, theils der Mangel eines durchdringendem Blicks in den Geiſt dieſer Philoſophie, theils der Mangel an den vollſtändigen Schriften der erſten Stifter, vielleicht auch die Vernachläßigung einer vollkommen deutlichen Auseinanderſetzung dieſer Begriffe von Seiten Zenos die meiſte Schuld. [26]) Es iſt nothwendig, den Begriff des Zeno von Tugend zu entwickeln, ehe wir jenen Unterſchied nach dem Geiſte ſeiner Philoſophie entwickeln können

Alles wahre Gute iſt Tugend, und was mit derſelben zuſammenhängt; alles wirkliche Böſe Laſter und was mit demſelben unzertrennlich verbunden iſt. [27])

Tu-

26) Man ſehe z. B. Tiedemann Syſtem der ſtoiſchen Philoſoph. 3 Th. S. 299 ff. Allein Garve in ſeinen Anmerkungen zum erſten Buch des Cicero de officiis S. 17. ff. und Lilie commentationes de ſtoicorum philoſophia morali I. S. 57. 58. haben dem Zeno Gerechtigkeit widerfahren laſſen. Eine eigne Schrift über dieſen Gegenſtand hatte Chryſipp geſchrieben. Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1038. deren Verluſt ſehr zu bedauern iſt.

27) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 90.

Aya-

Tugend iſt der Charakter, die Geſinnung der Seele, welche mit ſich ſelbſt das ganze Leben hindurch einſtimmig iſt, aus welcher lobenswürdige (ſittliche) Handlungen entſpringen, und wodurch der Menſch ſelbſt allein lobenswürdig wird. [28]) Unter διαθεσις verſtehen die Stoiker, wie Ariſtoteles unter ἑξις, eine Handlungsweiſe, die in den Charakter übergegangen iſt, eine herrſchende Maxime. Dieſe Handlungsweiſe beſtehet in der durchgängigen Herrſchaft der Vernunft über alle andere Antriebe, oder in der ungehinderten Thätigkeit der unverdorbenen Vernunft. Die Vernunft hat aber zwey Funktionen, das Denken, oder Ueberlegen, was man thun ſoll, und das Handeln, oder Realiſiren deſſen, was man thun ſoll. [29]) Die Vernunft iſt das oberſ-

Αγαθα μεν τα τοιαυτα, Φρονησιν, δικαιοσυνην, ανδρειαν, και παν ὁ εϛιν αρετη η μετοχον αρετης.

28) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 104. Κοινοτερον δε την αρετην διαθεσιν ειναι Φασι ψυχης συμφωνον αυτη περι ὁλον τον βιον. p. 98. Cicero Tuscul. Quaeſt. IV. c. 15. Quando igitur virtus eſt affectio animi conſtans conveniensque, laudabiles efficiens eos, in quibus eſt, et ipſa per ſe ſua ſponte, ſeparata etiam utilitate, laudabilis; ex ea proficiſcuntur honeſtae voluntates, ſententiae actiones omnisque recta ratio; quamquam ipſa virtus breviſſime recta ratio dici poteſt. Acad. Quaeſt. I. c. 10.

29) Diogenes Laert. VII. §. 89, 90. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 112. Φρονησεις μεν γαρ ειναι κεφαλαια το μεν θεωρειν και πραττειν, ὁ ποιητεον, προηγουμενως.

oberſte Geſetz des Menſchen; was es gebietet, iſt Recht, was es verbietet, iſt Sünde. [30])

Die Tugend, welche überhaupt Vollkommenheit des Menſchen, als eines vernünftigen, zur Gemeinſchaft mit andern Menſchen beſtimmten Weſens iſt, beſteht alſo darin, daß die Vernunft in ihm durch Denken und Handeln frei und ungehindert thätig iſt, daß er auf den letzten Zweck der Vernunft, (welches auch das Ziel aller Tugend iſt) Einſtimmung mit ſich ſelbſt, beziehe, und nur darum handele, ohne auf Schaden und Vortheil, Belohnung und Strafe zu ſehen. Denn die Tugend iſt ſich ſelbſt Zweck, und kennt keinen andern Zweck außer ſich. [31])

Jede tugendhafte Handlung iſt vollkommen gut, ſie enthält alle zur Tugend erfoderlichen Eigenſchaften; ihr Zweck gehet nicht aus ſich ſelbſt heraus, ſondern ſie iſt ſich ſelbſt Zweck; ſie entſpringt aus vollkommener Harmonie des Geiſtes, und wirkt auf dieſe als Zweck wie-

30) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 104. Του δε νομου οντος σπουδαιου, επειδη λογος ορθος εστι μεν προστακτικος ων ποιητεον, απαγορευτικος δε ων α ποιητεον. Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1037. το κατορθωμα φασι νομα προσταγμα ειναι· το δε αμαρτημα, νομου απαγορευμα.

31) Diogen. Laert. VII. §. 89. Την τε αρετην διαθεσιν ειναι ομολογουμενην, και αυτην δι' αυτην ειναι αιρετην, ου δια τινα φοβον η ελπιδα η τι των εξωθεν. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 204. 102. 108. Πασων δε των αρετων το τελος ειναι, το ακολουθως τη φυσει ζην. Plutarch. de vita morali. c. 3. Cicero de finib. bon. III. c. 7.

wieder zurück. [32]) Ihre Güte liegt nicht ſowohl in dem Erfolg, oder in dem, was man wirkt, als in dem Entſchluſſe und dem Willen, in dem Geiſte, in welchem man ſie ſich vorſetzt. [33])

Die

32) Cicero de Finib. bonor. III. cap. 7. Quae autem nos aut recte aut recte facta dicamus, ſi placet, illi autem appellant κατορθώματα, omnes numeros virtutis continent. ſola enim ſapientia in ſe tota converſa eſt, quod idem in ceteris artibus non fit — ut enim hiſtrioni actio, ſaltatori motus, non quivis, ſed certus quidam eſt datus: ſic vita agenda eſt certo genere quodam, non quolibet, quod genus conveniens, conſentaneumque dicimus; nec enim gubernatori, aut medicinae ſimilem ſapientiam eſſe arbitramur, ſed actioni illi potius, quam modo dixi et ſaltationi, ut in ipſa arte inſit, non foris petatur extremum, id eſt artis effectio.

33) Cicero de finib. bonor. III. c. 9. Quidquid enim a ſapiente proficiſcitur, id continuo debet expletum eſſe omnibus ſuis partibus: in eo enim poſitum eſt id, quod dicimus eſſe expetendum, nam ut peccatum eſt patriam prodere, parentes violare, fana depeculari, quae ſunt in effectu: ſic timere, ſic moerere, ſic in libidine, eſſe, peccatum eſt, etiam ſine effectu, verum ut haec non in poſteris et in conſequentibus, ſed in primis continuo peccata ſunt: ſic ea, quae proficiscuntur a virtute, ſuscepti one prima non perfectione recta ſunt iudicanda.

Die Tugend beruhet auf gewiſſen feſten, unveränderlichen Grundſätzen. Dieſe ſind, die Ueberzeugung, daß das Sittliche das Einzige Gut, das Schändliche das Einzige Böſe ſey; daß nichts in der Welt einen ſolchen abſoluten Werth beſitzt, daß weder Sinnesluſt, noch Schmerz in Vergleichung mit dem ſittlichen Guten und ſittlich Böſen in Betrachtung kommen. Nur da, wo dieſe Ueberzeugung vorhanden iſt, kann die Vernunft Einfluß auf das Handeln haben, die ſinnlichen Triebe und Neigungen beherrſchen, und ſtandhaft bei den guten Vorſätzen beharren, um jedes vernünftige Weſen nach der ihm zukommenden Würde zu behandeln. [34]) Da Zeno die Tugend überhaupt für

34) Stobaeus Ecl. Ethic. P. II. p. 110. Πασας δε τας αρετας, ὁσαι επιςημαι εισι και τεχναι, κοινα τα θεωρημαια εχειν και τελος το αυτο· διο και αχωριςους ειναι. Cicero Academ. Quaeſt. I. c. 10. Cicero de Finib. bonor. III. c. 7. Tenere autem virtutes eas ipſas, quarum modo mentionem feci, nemo poterit, niſi ſtatuerit, nihil eſſe, quod interſit aut differat aliud ab alio, praeter honeſta et turpia. c. 8. 11. Stobaeus Eclog. Ethic. p. 108. Εχειν γαρ αφορμας παρα της Φυσεως και προς την του καθηκοντος ευρεσιν, και προς την των ὁρμων ευκαθειαν, και προς τας ὑπομονας και προς τας απονεμησεις κατα το συμφερον. Wir finden ein gedoppeltes Tugendſyſtem von den Stoikern in einigen Stellen der Schriftſteller, aber ſehr kurz und unbefriedigend, angeführt. Nach dem einen iſt Geſundheit, Harmonie, und ein gewiſſer Grad von Kraft und Stärke der Seele, oder der Vernunft, die Grundlage

für Weisheit (Φρονησις) erklärte, worunter er eine in Handlungen übergehende Vernunfterkenntniß von dem, was man thun, und nicht thun ſoll, verſtand, ſo werden wir vielleicht nicht irren, wenn wir annehmen, daß er in jenen Maximen das Weſentliche, den Geiſt der Tugend fand, ohne welchen eine Handlung zwar mit den Geboten der Vernunft übereinſtimmen, aber nicht eine vollkommen gute, tugendhafte Handlung ſeyn kann. Wir werden hernach ſehen, daß die Eintheilung der Handlungen in κατορθωματα und καθηκοντα auf dieſem Unterſchied beruhet.

Es giebt weſentlich nur eine Tugend, welche in der Vollkommenheit der Vernunft beſtehet. Aber dieſe Vernunft äußert ſich in dem Praktiſchen auf verſchiedene Art; in dieſer Rückſicht laſſen ſich vier verſchiedene Arten von Tugenden unterſcheiden, Weisheit, Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, welche aber alle in der einen Vernunft gegründet und unzertrennlich ſind, ſo daß, wer eine hat, auch die andern beſitzt, und wer

lage der Tugend, aus welcher erſt gute Entſchlüſſe und Handlungen hervorquellen. Dies war Cleanthes Vorſtellungsart. Plutarch. de Stoicor. Repugnant. p. 1034. Nach dem andern entſpringt dieſe Geſundheit, Stärke, Feſtigkeit und Harmonie erſt aus guten Grundſätzen; ſie ſind Folgen der Tugend. Stobaeus Ecl. Ethic. p. 110. Beide Syſteme berührt Cicero Tuscul. Quaeſt. IV. c. 13. Es iſt wahrſcheinlich, daß Zeno dem letzten geneigter war, da er die Tugend überhaupt für Weisheit, d. i. Erkenntniß und Ausübung des Guten hielt.

wer eine befolgt, ſie alle zur Richtſchnur ſeines Handelns macht. [35])

Alle Tugenden kommen darin überein, daß es Handelsweiſen nach Grundſätzen der Vernunft ſind, in welcher Rückſicht ſie bei den Stoikern επιστημαι und τεχναι heißen. Alſo wird der Unterſchied der Tugenden darin liegen, daß die Vernunft nach verſchiedenen Rückſichten und Objecten beſtimmt, was zu thun und zu laſſen ſey, und darnach handelt.

In ſo fern die Vernunft überhaupt erkennt, was zu thun und zu laſſen iſt, und darnach wirklich handelt, heißt

35) Cicero Academ. Quaeſtion I. c. 10. Cumque ſuperiores non omnem virtutem in ratione eſſe dicerent, ſed quasdam virtutes natura aut more perfectas, hic omnes in ratione ponebat. Cumque illi ea genera virtutum, quae ſupra dixi, ſeiungi poſſe arbitrarentur; hic nec id ullo modo fieri poſſe diſſerebat, nec virtutis uſum modo, ut ſuperiores, ſed ipſum habitum per ſe eſſe praeclarum. Plutarch de virtute mor. c. 2. Stoicorum repugnant. p. 1034. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 110. Πασας δε αρετας, ὁσαι επιστημαι εισι και τεχναι, κοινα τε θεωρηματα εχειν, και τελος, ὡς ειρηται, το αυτο, διο και αχωριστους ειναι· τον γαρ μιαν εχοντα πασας εχειν, και τον κατα, μιαν πραττοντα κατα πασαις πραττειν. Dieſes iſt eigentlich aus Chryſipps Schrift von der Tugend. Diogen. Laert. VII. c. 125. Da aber auch Zeno eine Abhandlung darüber geſchrieben hat, und dieſelbe Unzertrennlichkeit der Tugenden lehrte, ſo kann man jene Stelle für eine Erläuterung des Zenoniſchen Gedankens halten.

heißt ſie Weisheit, (φρονησις) [36]) Sie ſchreibt alſo überhaupt alle Handlungen vor, die man thun und laſſen muß, um mit ſich ſelbſt, das heißt mit der Vernunft durchgängig einſtimmig zu handeln. Daher ſagen auch die Stoiker, die Weisheit habe die κατηκοντα zum Gegenſtande, das heißt, alle mit der Vernunft übereinſtimmende Handlungen. [37])

Die Mäßigkeit (σωφροσυνη), iſt die Erkenntniß deſſen, was man wählen und verwerfen ſoll. Ihr Object ſind die Willensbeſtimmungen und Begehrungen, um ſie mit der Vernunft übereinſtimmend zu machen. [38]) Der Grundſatz derſelben iſt: das Angenehme den Sinnen ſchmeichelndes für kein Glück, ſondern in Vergleichung mit Sittlichkeit, für etwas Unbedeutendes zu halten.

Die Stärke der Seele oder Tapferkeit iſt die Wiſſenſchaft des Furchtbaren und Nichtfurchtbaren. Sie hat zum Gegenſtande dasjenige, was man

36) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 102. Φρονησιν δ' ειναι επιςημην ων ποιητεον και α ποιητεον και αδετερων, η επιςημην αγαθων και κακων και ουδετερων. p. 112. Φρονησεως μεν γαρ ειναι κεφαλαια το μεν θεωρειν και πραττειν, ὁ ποιητεον.

37) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 104. Και την μεν φρονησιν περι τα καθηκοντα γιγνεσθαι. p. 108.

38) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 102. Σωφροσυνην δ' ειναι επιςημην αιρετων και φευκτων και αδετερων. p. 104. την δε σωφροσυνην περι τας ὁρμας του ανθρωπου, p. 108. προς την των ὁρμων ευκαθειαν.

theilen und Handeln der Seele, daß ihre Entſchlüſſe etwas zu thun und zu laſſen, ohne Hinderniß realiſirt werden. Die Schönheit der Seele iſt das harmoniſche Verhältniß der Vernunft und ihrer Functionen unter einander zum Ganzen. [44])

Der Tugend iſt das Laſter entgegengeſetzt, deſſen Begriff ſich aus dem der Tugend von ſelbſt ergiebt, weil ſie das Gegentheil derſelben iſt. Auch das Laſter hat vier Hauptarten, welche der Weisheit, Mäßigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit entgegen ſtehen. Das Weſen derſelben iſt praktiſche Unwiſſenheit, oder Mangel der Erkenntniß des Guten und Böſen, und Nichtbefolgung des Erkannten, wodurch das Gemüth mit ſich ſelbſt entzweiet und der innern Harmonie beraubet wird, ein fehlerhafter Zuſtand, der nicht vorübergehend, ſondern beharrend iſt. Der Grund des Laſters iſt Laſterhaftigkeit, das Uebermaaß der Sinnlichkeit, ein Abfall von der Vernunft, Ungehorſam gegen ihre Gebote, wobei die Gemüthsbewegungen ohne Leitung und Zucht ſind. Aus

44) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 110. Αλλας δε επιγιγνεσθαι ταυταις, ουκ ετι τεχνας κτησας αλλα δυναμεις τινας, επι της ασκησεως περιγιγνομενας, οιον την υγιειαν της ψυχης και την αρτιοτητα, και την ισχυν αυτης και το καλλος. — την της ψυχης υγιειαν ευκρασιαν ειναι των εν τη ψυχη δογματων — η της ψυχης ισχυς τουος εστιν ικανος εν τω κρινειν και πραττειν και μη· — το της ψυχης καλλος εστι συμμετρια του λογου και των μελων αυτου προς ολον τε αυτου και προς αλληλα. Cicero Tuscul. Quaeſtio. IV. c. 13. Den Grund, warum wir dieſe Gedanken dem Zeno beylegen, ohne ausdrückliche Zeugniſſe vor uns zu haben, findet man in der Note 34).

Aus derſelben Quelle entſpringen die Leidenſchaften. [45])

Die böſen Neigungen, die Leidenſchaften und Gemüthsbewegungen, aus welchen böſe Handlungen entſpringen, betrachtet Zeno mit Recht als verſchuldet, weil ſie nichts anders als Geringſchätzung der Vernunft, ein Act der freien Urtheilskraft ſind. [46]) Ob aber Zeno auch den letzten Grund aller böſen Neigungen als verſchuldet, und der Zurechnung fähig gehalten habe, läßt ſich nicht geradezu behaupten, weil wir keine Data haben, dieſe Frage zu entſcheiden. So viel läßt ſich leicht einſehen, daß ſie nach ſeinen phyſiologiſchen Grundſätzen ſo verwickelt war, daß jede Beantwortung ihre Schwierigkeiten hatte.

45) Cicero Tusculanar. Quaeſt. IV. c. 13. Vitia enim affectiones ſunt manentes, perturbationes autem moventes — vitioſitas autem eſt habitus aut affectio in tota vita inconſtans et a ſe ipſa diſſentiens; c. 9. omnium autem perturbationum fontem eſſe dicunt intemperantiam, quae eſt a tota mente et a recta ratione defectio, ſic averſa a praeſcriptione rationis, ut nullo modo appetitiones animi nec regi nec contineri queant. Verglichen Academic. Quaeſt. I. c. 10. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 104.

46) Cicero Academicar. Quaeſt. I. c. 10. Perturbationes voluntarias eſſe putabat opinionisque iudicio ſuscipi. Tuscul. Quaeſt. IV. c. 14. ſed corporum offenſiones ſine culpa accidere poſſunt, animorum non item, quorum omnes morbi et perturbationes ex aspernatione rationis eveniunt.

Aus demſelben Grunde folgt auch, daß die Tugend und das Laſter weder einer Zunahme noch einer Abnahme fähig iſt, obgleich beide um ſich greifen, ſich ausbreiten, ſich in mehreren Handlungen äußern können. [48]) Es iſt in allen dieſen Sätzen Wahrheit enthalten, welche ſich auf die Reflexion des moraliſchen Bewußtſeyns gründet, aber noch einſeitig und nicht gehörig beſtimmet. Wenn ſie die Tugend und Laſter in abſtracto nehmen, unter jener die Vollkommenheit der menſchlichen Vernunft und des Willens verſtehen; wenn ſie endlich nicht auf die Einſchränkung der menſchlichen Natur Rückſicht nehmen, nach welcher Sittlichkeit nur im Kampfe mit der ſinnlichen Natur gedacht werden kann, ſo haben ſie völlig Recht, wenn ſie Tugend und Laſter als zwey Zuſtände betrachten, die keinen Mittelzuſtand und keine Grade zulaſſen; aber Unrecht, wenn ſie dieſen Satz, der nur in abſtracto gilt, auf das wirkliche Leben anwenden, ohne auf die verſchiedenen Grade der Tugend und des Laſters, die Abſtufungen in der Reinheit, Stärke, und Umfang der moraliſchen Geſinnung zu achten; wenn ſie unter andern behaupten, daß nur der Weiſe allein durch ſeine Tugend glückſelig, der ſittlich böſe Menſch aber, und der in der Beſſerung fortſchreitende, der Weisheit ſich nähernde Menſch in gleichem.

dieſer Stelle, welche aber mehrere Fehler hat, daß dieſes eine alte Behauptung war, und wahrſcheinlich ſchon von Zeno herrührt. Der Beweis des Cleanth, der vielleicht auch Zenoniſch iſt, beruhet darauf, daß Tugend Vollkommenheit, und Laſter Unvollkommenheit iſt, woraus ſie auch richtig folgt.

48) Cicero de Finib. bonor. III. c. 15. Sed quamquam negent, nec virtutes nec vitia crescere, attamen utrumque eorum fundi quodam modo et quasi dilatari putant.

andern Zweck gut ſind. In dieſer letzten Bedeutung entſprechen alſo die καθηκοντα den legalen Handlungen, welche, wenn die gehörige Geſinnung hinzukommt, ſittlich gute Handlungen werden. Eben dieſes mag auch der Stifter der Stoa unter dieſem Ausdruck verſtanden haben, wie ſchon aus dem Gegenſatze, dem κατορθωμα, erhellet. Dieſe Beſtimmung führet uns auch auf die erſte Bedeutung zurück, da alle Vorſchriften der Vernunft καθηκοντα genannt wurden. Es würde daher zu einſeitig ſeyn, wenn man entweder nur allein Handlungen, die ſich auf die adiaphora der Stoiker beziehen, oder allein Handlungen, welche der werdende noch nicht vollendete Weiſe, der in dem Guten fortſchreitende Menſch, zwar nicht aus Tugend, aber doch auf Tugend hinblickend, ausübt, darunter verſtehen wollte. [57])

Dieſe Handlungen machen gleichſam die erſte Schule der Tugend aus. Zuerſt muß der Menſch conſequent, auch in dem, was er aus Selbſtliebe und für ſeine Naturzwecke thut, handeln lernen, ehe er tugendhaft wird, das heißt, die Harmonie mit der Vernunft um ihr ſelbſt willen, als das höchſte Gut des Menſchen achtet. Und gerade auf dieſe Weiſe deduciren einige Stoiker die Principien der Sittlichkeit. [58])

Die den vernunftmäßigen und legalen Handlungen entgegengeſetzten Handlungen, κατορθωματα, können nun ſchon dem Gegenſatze nach, nichts anders als Handlungen aus Tugend ſeyn, Handlungen, welche nicht

57) Ern. Godofr. Lilie Commentatio I. de Stoicorum philoſophia morali. p. 58.

58) Diogen. Laert. VII. §. 85, 86. Cicero definib. bonor. III. c. 6.

chem Grade unglückſelig ſey. [49]) Doch wiſſen wir nicht, in wiefern Zeno ſchon dieſe Folgerungen ableitete.

Die Handlungen aus Tugend ſind vollkommen gute Handlungen (κατορθωματα) die Handlungen aus Laſter ſind Sünden (ἁμαρτηματα. [50]) Wir werden nun den Unterſchied zwiſchen κατορθωματα und καθηκοντα beſſer entwickeln können, obgleich wir keine andern Data dazu haben, als die Erklärungen der folgenden Stoiker, aus welchen man auf den Begriff des Zeno in ſo fern mit einiger Sicherheit ſchließen kann, als es ausgemacht iſt, daß Zeno Wort und Begriff nicht nur gebraucht, ſondern auch zuerſt erfunden hat. [51])

Aus dem, was wir ſchon gelegentlich angeführt haben, erhellet, daß die Stoiker nicht immer einerley Begriff mit dieſen Ausdrücken verbinden. So ward das Wort κατορθωμα für Gebot des Geſetzes, oder eine gebotene Handlung genommen, deren Gegentheil ἁμαρτημα, eine verbotene Handlung iſt. [52])

In

49) Cicero de finib. bonor. IV. c. 9, 20.

50) Cicero Paradoxa III. c. 1.

51) Cicero Academicar. Quaeſt. I. c. 10. Sic inter recte factum atque peccatum, officium et contra officium, media locabat quaedam, recte facta ſola in bonis actionibus ponens, prave, id eſt peccata, in malis, officia autem et ſervata praetermiſſaque media putabat. Chryſipp hatte eine eigne Abhandlung περι κατορθωματων geſchrieben. Plutarch. Stoicor. Repugnant. p. 1038.

52) Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1037. (Oben Note 30.)

In dieſem Sinn iſt es mit καθηκο gleichgeltend, wenn die Stoiker durch dieſes Wort alle Vorſchriften der Weisheit, oder der praktiſchen Vernunft verſtehen. [53])

Es giebt aber noch eine andere Bedeutung, in welcher κατορθωμα und καθηκον einander entgegen geſetzt ſind. Und dieſe müſſen wir näher unterſuchen. Der beſte Weg, der uns auf das richtige Reſultat leitet, ſcheint dieſer zu ſeyn, daß wir die verſchiedenen Bedeutungen des Wortes καθηκον, außer der ſchon angeführten, weil dieſe vollſtändiger angegeben ſind, zuerſt zuſammenſtellen, und daraus die des dunklern Begriffs κατορθωμα zu entwickeln ſuchen.

Καθηκον nennen die Stoiker Erſtens eine Handlung, welche die Vernunft, in Rückſicht auf Gegenſtände der Selbſtliebe, oder in Rückſicht des Annehmlichen und Verwerflichen billiget. Ungeachtet dieſe Dinge in keinem nothwendigen Zuſammenhange mit der Glückſeligkeit ſtehen, ſo kann doch die Vernunft rathſam finden, das eine zu wählen, das andere zu verwerfen. Dieſe Handlungen entſpringen aus Trieben und Neigungen; in ſo fern ſie aber vernünftigen Maximen unterworfen werden, heißen ſie καθηκοντα, z. B. Heirathen, Geſandtſchaften übernehmen, für ſeine Geſundheit ſorgen, Eltern, Brüder, Vaterland lieben, gegen Freunde gefällig ſeyn. [54]) Zweitens heißen auch καθηκοντα mo-

53) Stobaei Eclog. Ethic. P. II. p. 104. (Oben Note 37.)

54) Cicero de finib. bonor. III. cap. 17. Quoniamque in iis rebus, quae neque in virtutibus ſunt, neque in vitiis, eſt tamen quiddam, quod uſui poſſit eſſe, tollendum id non eſt. eſt autem eius generis actio quoque quaedam, et

moraliſche Handlungen, denen aber, um vollkommen ſittlich zu ſeyn, noch etwas fehlet. Z. B. ein Depoſitum aus Gerechtigkeit wieder zurückgeben, iſt eine vollkommen gute, tugendhafte, oder ſittliche Handlung; die bloße Handlung des Wiedergebens, ohne auf die innere Beſchaffenheit zu ſehen, iſt καθηκον. [55])

Im Allgemeinen ſind alſo καθηκοντα vernunftgemäße Handlungen, [56]) welche ſich in zwey Claſſen theilen, nehmlich erſtens ſolche, welche die Vernunft als Mittel zu einem Zweck, oder zur Befriedigung einer Neigung nach conſequenten Maximen vorſchreibt, und zweitens Handlungen, welche die Vernunft darum vorſchreibt, weil ſie an ſich, nicht zu einem an-

et quidem talis, ut ratio poſtulet agere aliquid et facere eorum. quod autem ratione actum ſit, id officium appellamus. Diogenes Laert. VII. §. 108. Ενεργημα δε αυτο ειναι ταις κατα φυσιν κατασκευαις οικειον. Stobaeus Eclog. Eth. P. II. p. 158, 160.

55) Cicero de finib. bonor. III. c. 18. Quoniam enim videmus eſſe quiddam, quod recte factum appellemus. id autem eſt perfectum officium, erit autem etiam inchoatum, ut ſi iuſte depoſitum reddere in recte factis ſit, in officiis ponatur depoſitum reddere. illo enim addito iuſte, facit recte factum; per ſe autem hoc ipſum reddere in officio ponitur.

56) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 158. Ὁριζεται δε το καθηκον, το ακολουθον εν ζωῃ, ὁ πραχθεν ευλογον απολογιαν εχει.

andern Zweck gut ſind. In dieſer letzten Bedeutung entſprechen alſo die καθηκοντα den legalen Handlungen, welche, wenn die gehörige Geſinnung hinzukommt, ſittlich gute Handlungen werden. Eben dieſes mag auch der Stifter der Stoa unter dieſem Ausdruck verſtanden haben, wie ſchon aus dem Gegenſatze, dem κατορθωμα, erhellet. Dieſe Beſtimmung führet uns auch auf die erſte Bedeutung zurück, da alle Vorſchriften der Vernunft καθηκοντα genannt wurden. Es würde daher zu einſeitig ſeyn, wenn man entweder nur allein Handlungen, die ſich auf die adiaphora der Stoiker beziehen, oder allein Handlungen, welche der werdende noch nicht vollendete Weiſe, der in dem Guten fortſchreitende Menſch, zwar nicht aus Tugend, aber doch auf Tugend hinblickend, ausübt, darunter verſtehen wollte. [57])

Dieſe Handlungen machen gleichſam die erſte Schule der Tugend aus. Zuerſt muß der Menſch conſequent, auch in dem, was er aus Selbſtliebe und für ſeine Naturzwecke thut, handeln lernen, ehe er tugendhaft wird, das heißt, die Harmonie mit der Vernunft um ihr ſelbſt willen, als das höchſte Gut des Menſchen achtet. Und gerade auf dieſe Weiſe deduciren einige Stoiker die Principien der Sittlichkeit. [58])

Die den vernunftmäßigen und legalen Handlungen entgegengeſetzten Handlungen, κατορθωματα, können nun ſchon dem Gegenſatze nach, nichts anders als Handlungen aus Tugend ſeyn, Handlungen, welche nicht

57) Ern. Godofr. Lilie Commentatio I. de Stoicorum philoſophia morali. p. 58.

58) Diogen. Laert. VII. §. 85, 86. Cicero de finib. bonor. III. c. 6.

nicht bloß der Materie, ſondern auch der Form nach, alſo vollkommen mit der Vernunft übereinſtimmen. [59]) Auf dieſe Bedeutung führet ſchon das vorher aus Cicero angeführte Beiſpiel. Der Unterſchied zwiſchen legalen und moraliſchen Handlungen war übrigens von mehrern Philoſophen ſchon bemerkt worden, aber nur in einzelnen Fällen. [60]) Zeno und ſeine Nachfolger aber gingen darin einen Schritt weiter, daß ſie dieſe beiden Gattungen von Handlungen durch verſchiedene Ausdrücke auch im Allgemeinen unterſchieden.

Es iſt aber wahrſcheinlich, daß wo nicht alle, doch einige Stoiker auch dieſe moraliſchen Handlungen in zwey Klaſſen getheilet haben, nehmlich in ſolche, welche keine große Ueberwindung koſten, keine Aufopferung von Neigungen verlangen, und in ſolche, wo ſich die tugendhafte Geſinnung durch Ueberzeugung ſtarker dagegenkämpfender Neigungen, ſtarker ſinnlicher Triebfedern in ihrem ſchönſten Lichte äuſſert. Dieſe letzten ſcheint wenigſtens Chryſipp als Heldentugenden mit dem Namen κατορθωματα beſonders

59) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 158. Των δε καθηκοντων τα μεν ειναι φασι τελεια, ἁ δη και κατορθωματα λεγεσθαι· κατορθωματα δ' ειναι τα κατ' αρετην ενεργηματα, οἱον το φρονειν, το δικαιοπραγειν. p. 184. καθηκον παντας επεχοντες αριθμους. (Cicero de finib. bonor. III. c. 7.) p 192. παν δ' ὁσα κατα τον ορθον λογον πραττεται.

60) Man ſehe z. B. Ariſtoteles Ethica ad Nicomach. V. c. 8., der auch daſſelbe Beiſpiel von dem Depoſitum hat.

ders ausgezeichnet zu haben. [61]) Diese Eintheilung läuft mit der doppelten Bedeutung des Worts καθηκον gewissermaßen parallel.

Alle Handlungen gegen die Vernunft sind Vergehungen, ἁμαρτηματα. In der weitern Bedeutung werden also alle illegale und unmoralische Handlungen unter diesem Worte begriffen. [62]) Im engern Sinne aber werden nur die letzten αμαρτηματα genannt.

Von den vollkommen moralischen Handlungen, so wie von den entgegengesetzten unmoralischen behauptete nun Zeno, daß sie alle einander gleich seyen.

61) Plutarch Stoicor. Repugnant. p. 1038. Ε. καιτοι πικρως εν τῳ γενει τουτῳ και Πλατωνα και τους αλλους του Χρυσιππου δακνοντος, επαινειν δε μη παν το πραττομενον κατ' αρετην κελευων, εμφαινει τινα των κατορθωματων διαφοραν. Λεγειδε ουτως εν τῳ περι του Διος· εργων γαρ κατα τας αρετας οντων, οικειον εςι τα προενεχθεντα και τουτων, οἱον ανδρειως τον δακτυλον εκτειναι, και εγκρατως αποσχεσθαι δυςθανατωσης γραος, και απροπτωτως ακουσαι του τα τρια τεςςερα μη ειναι τελεως· τινα εμφαινει ψυχριαν ὁ δια τουτων επαινειν τινας εγχειρων και εγκωμιαζων. Vielleicht machte Chrysipp diesen Unterschied, weil der Lehrsatz, alle tugendhaften Handlungen seyen einander gleich, viele Anfechtung fand.

62) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 158. Παν δε το παρα το καθηκον εν λογικῳ γιγνομενον, ἁμαρτημα ειναι· p. 192. καθολου ὁσα παρα τον ορθον λογον πραττεται.

en.[63]) Es iſt, ſagte er, eine eben ſo große Sünde, einen Hahn zwecklos zu tödten, als einen Menſchen zu morden. Er behauptete dieſes, wie es ſcheint, bloß dem Begriffe nach in abſtracto. So wie eine wahre Vorſtellung nicht wahrer iſt als die andere, und keine falſche Vorſtellung es mehr als die andere iſt, darum, weil eine wahre Vorſtellung ihrem Objecte entſpricht, eine falſche demſelben nicht entſpricht, und darin kein Mehr noch Weniger ſtatt findet, ſo beſteht eine vollkommen gute Handlung darin, daß ſie mit ſich und der Vernunft übereinſtimmt, und eine böſe Handlung darin, daß ſie von dieſer Handlung abweicht. Es läßt ſich daher keine vollkommen gute, und keine böſe Handlung denken, die es in Rückſicht auf das weſentliche Merkmal mehr oder weniger wäre, als eine andere.[64]) Eine gute Handlung erreicht ihren Zweck, Harmonie, vollkommen, eine böſe verfehlt ihn; ob ſie ihn in einem kleinern oder größern Grade verfehlte, thut nichts zur Sache, denn nur darin, daß ſie denſelben verfehlt, daß ſie etwas Verbotenes thut, nicht

63) Cicero Orat. pro Muraena c. 29. de finib. bonor. III. c. 14.

64) Sextus adverſ. Mathematic. VII. §. 422. Ὡςπερ γαρ ανθρωπος ανθρωπου, καθο ανθρωπος εςιν, ου διαφερει, ουδε λιθος λιθου· ὁτως ουτε ακαταληπτος φαντασια ακαταληπτου φαντασιας διενηνοχεν, ἡ ακαταληπτος εςιν, ουδε ψευδης ψευδους, ἡ ψευδης εςι. Καντευθεν ὁρμωμενοι οἱ περι τον Ζηνωνα εδιδασκον, ὁτι ισα εςι τα ἁμαρτηματα. Cicero de finib. bonor. III. c. 14. Recta igitur effectio, item convenientia, denique ipſum bonum, quod in eo poſitum, ut naturae conſentiat, crescendi acceſſionem nullam habet. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 218.

nicht in dem Grade deſſelben, liegt das weſentliche Merkmal der Bosheit. [65]) Da endlich alle gute Handlungen aus einer und derſelben Quelle, der Tugend entſpringen, dieſe aber keines Grades empfänglich iſt, und darin alle einander gleich ſind, ſo folgt daraus, daß die entgegengeſetzten böſen Handlungen ebenfalls gleich ſeyn müſſen, da ſie aus einer Quelle, der Verderbtheit der Seele entſpringen, und einerley Grund, nehmlich ein falſches Urtheil haben. [66])

Dieſe Behauptung hat ein paradoxes Anſehen. Es ſcheint allen geſunden Begriffen zu widerſprechen, daß jede tugendhafte, jede böſe Handlung einander gleich ſey, daß

65) Cicero de finib. bonor. III. c. 14. IV. c. 20. 27. Peccata, quia discrepant, aeque discrepant, paria ſunt igitur. Paradoxon III. c. 1. Si quidem eſt peccare tanquam transilire lineas, quod cum feceris culpa commiſſa eſt, quam longe progrediare, cum ſemel tranſieris, ad augendam transeundi culpam nihil pertinet. Peccare certe licet nemini. Quod autem non licet, id hoc uno tenetur, ſi arguitur non licere. Id nec maius nec minus unquam fieri poteſt, quoniam in eo eſt peccatum, ſi non licuit.

66) Cicero Paradoxon III. c. 1. Sequitur igitur, ut etiam vitia ſint paria; ſiquidem pravitates animi recte vitia dicuntur. Atque quoniam pares virtutes ſunt, recte facta, quando a virtutibus proficiſcuntur, paria eſſe debent; itemque peccata, quoniam ex vitiis manant, ſint aequalia neceſſe eſt. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 220.

daß hier gar keine Gradverschiedenheit statt finden solle; zumal wenn der Satz so gedeutet würde, als wenn alle Verschiedenheit damit geläugnet seyn sollte. Dieses war aber gewiß nicht der Sinn des Stifters der Stoa, und einige seiner Nachfolger erklärten wenigstens ausdrücklich, daß die guten und bösen Handlungen, ungeachtet ihrer Gleichheit, dennoch unähnlich seyn können. [67]) Eine Unähnlichkeit liegt in den äußern Umständen, welche zu Mittelbegriffen des Urtheils dienen, das die Quelle der bösen Handlung ist. Diese Umstände verändern sich, und ändern daher auch zwar nicht die innere Qualität, aber doch die äußere Beschaffenheit der Handlungen. [68]) Eine andere Verschiedenheit ist darin gegründet, daß eine Handlung zugleich mehrere Vergehungen enthält; wer z. B. seinen Vater ermordet, versündigt sich zugleich auf mehrere Weise, als wer einen Sclaven ermordet. Nicht als wenn das Object, an welchem die That verübt wird, auch die Beschaffenheit der Handlung änderte; denn das Vergehen bleibt dasselbe, der Gegenstand mag groß oder klein seyn; sondern weil der Vatermörder, außerdem daß er einen Menschen mordet, welches

67) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 218. Ισα δε παντα λεγουσιν ειναι τα αμαρτηματα, ουκ ετι δ' ὁμοια.

68) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 218. Καθαπερ γαρ απο μιας τινος πηγης, της κακιας, Φερεσθαι πεφυκε, της κρισεως ουσης εν πασι τοις ἁμαρτημασι της αυτης· παρα δε την εξωθεν (vielleicht εσωθεν) αιτιαν, των εφ' οἱς αἱ κρισεις αποτελουντα., μεσων διαλλαττοντων, διαφορα κατα πειρτητα γιγνεσθαι τα ἁμαρτηματα. Cicero de Finib. bonor. IV. c. 27. 28.

ches ſchon an ſich Unrecht iſt, ſo viele Verbindlichkeiten, die er gegen ſeinen Vater hat, mit Füßen tritt. [69])

Von der Pflichtenlehre des Zeno läßt ſich aus dem Grunde weniger ſagen, weil wir hier weniger im Stande ſind, ſein Eigenthum von dem, was ſeine Nachfolger hinzugeſetzt haben, zu unterſcheiden. Dasjenige, was Cicero [70]) davon anführt, iſt mit vielen eigenen Ideen

69) Cicero Paradoxon. III. c. 1. In quo peccatur, id poteſt aliud alio maius eſſe aut minus; ipſum quidem illud peccare, quoquo te verteris, unum eſt. C. 2. Illud tamen intereſt, quod in ſervo necando, ſi adſit iniuria, ſemel peccatur, in patris vita violanda multa peccantur.

70) Cicero de Finib. bonor. III. c. 18. ſeq. Nicht allein der ganze Ideengang, wie die Natur ſelbſt auf Eltern-, Kinder- und Menſchenliebe, Gefälligkeit und Gerechtigkeit führe, ſtimmt mit dem Moralſyſtem des Chryſipps überein, (man vergleiche Diogen. Laert. VII. §. 85.) ſondern auch was von Tod und Leben als gleichgültigen Dingen geſagt wird, und daß daher der Weiſe, wenn er ſich ſelbſt entleibe, ſowohl als der Unweiſe, wenn er das Leben dem Tode vorziehe, legal, das iſt, vernünftig handele, ſcheint ein urſprünglicher Gedanke des Chryſipps zu ſeyn Plutarch. de Stoico. Repugn. p. 1042. D. Αλλ' ουδε ὁλως (φασιν) οιεται δειν Χρυσιππος, ουτε μονην εν τω βιω τοις αγαθοις, ουτ' εξαγωγην τοις κακοις παραμετρειν, αλλα τοις μεσοις κατα φυσιν· διο και τοις ευδαιμονουσι γινεται ποτε καθηκον εξαγειν εαυτους, και μενειν αυθις εν τω ζην τοις κακοδαιμονουσι.

des Chryſipps durchwebt; und man bleibt daher unentſchieden, ob das alles dieſem Stoiker angehört, oder ob er in den Hauptpuncten nur dem Stifter der Stoa folgte. Nur ſo viel läßt ſich daraus ſchließen, daß die Stoiker bloß die officia media, das iſt, diejenigen Handlungen vortrugen, welche dem Sittengeſetz gemäß ſind, oder ihm nicht widerſtreiten, ſo wie ſie von gewöhnlichen Menſchen ausgeübt werden, ohne auf die formale Geſinnung zu ſehen, wodurch ſie erſt ſittlich gute Handlungen werden; oder mit andern Worten, daß ſie mehr die materiale als formale Pflichtenlehre abhandelten. Dieſes hat ſeinen Grund darin, daß ſie die Menſchen in zwey Klaſſen eintheilen, in gute und böſe, [71]) unter jenen aber vollkommene heilige Menſchen ſich denken, welche für andere ein Muſter ſind, was man ſeyn, und wie man handeln ſoll, und daß ſie, wie es ſcheint, darin die Conſequenz ihres Syſtems vergeſſen, daß ſie die Anlage zur Moralität nicht als etwas Angebornes, allen Menſchen zukommendes, ſondern die Moralität ſelbſt als einen angebornen Vorzug einiger Menſchen betrachten. Für dieſe Weiſen ſind Vorſchriften ihres Verhaltens überflüßig; denn ſie ſind ſich ſelbſt Geſetz, durch freye Befolgung deſſen, was das Geſetz gebietet; für die Thoren aber ſind ſie vergeblich, weil dieſe nicht das Geſetz, noch was es zu ihnen ſpricht, verſtehen [72])

Noch

71) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 198. Αρεσκει γαρ τω Ζηνωνι και τοις απ' αυτου Φιλοσοφοις, δυο γενη των ανθρωπων ειναι, το μεν των σπουδαιων, το δε των Φαυλων.

72) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 206. Μονον τον σοφον ειναι λεγουσιν νομιμον, πρακτικον οντα των υπο του νομου προσταττομενων, και μονον εξηγητικον τουτου, διο και νομικον ειναι, τους δε ηλι-

Noch eine Claſſe von Menſchen war in dieſer Eintheilung übergangen, welche zwiſchen den Weiſen und Thoren mitten inne ſtehet, nehmlich diejenigen Menſchen, welche nicht weiſe und tugendhaft ſind, aber es zu werden ſtreben. Aber wir finden nicht, daß ſie für dieſe Vorſchriften zum legalen Handeln aufgeſtellt hatten, weil ſie dieſe gewöhnlich mit den Thoren in eine Claſſe werfen, und nach dem Grundſatze, daß zwiſchen Tugend und Laſter nichts Mittleres giebt, nicht wohl anders konnten. Ueberhaupt ſiehet man aus dem angeführten Briefe des Seneca, daß man von dem Begriffe einer wiſſenſchaftlichen Pflichtenlehre in jenen Zeiten noch weit entfernt war. Man kannte nur zwey Theile der Moralphiloſophie, den allgemeinen und angewandten, und dieſer letzte enthielt die beſondern Vorſchriften für die beſondern Stände und Verhältniſſe der Menſchen mit Ermahnungen zur Führung eines ſittlichen Lebenswandels. Einige ſetzen keinen ſehr großen Werth auf dieſen Theil, theils weil er überflüſſig ſey, wenn man die allgemeinen Grundſätze der Moral richtig gefaßt und ſich dadurch in den Stand geſetzt habe, für jede beſondere Lage das rechte Verhalten zu finden, theils, weil es unmöglich ſey, für alle beſondern Fälle, beſondere und beſtimmte Regeln mit Vollſtändigkeit zu geben. Cleanthes hielt dieſen Theil zwar für nützlich, aber nur dann, wann er von dem Hauptheile der Moral ausgehe, und auf den erſten Grundſätzen beruhe; außerdem aber für unwirkſam. [73]) Es erhellet daraus, daß man ſchon zu

ηλιθιους ἐναντιως ἐχειν. Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1037. Τον νομον πολλα τοις φαυλοις απαγορευειν, προσταττειν δε μηδεν· ου γαρ δυνανται κατορθουν. Man vergleiche Seneca Epiſtol. 94.

73) Seneca Epiſtol. 94. Cleantes utilem quidem

Cleanthes, vielleicht auch zu Zenos Zeit, an die angewandte Moralphiloſophie dachte; aber in wie weit ſie bearbeitet worden, läßt ſich nicht ſo beſtimmt angeben. Aber wahrſcheinlich iſt es, daß Chryſipp das Mehreſte dafür gethan hat. [74])

Nachdem wir von den Grundſätzen der Moral gehandelt haben, bleibt uns noch Zenos Lehren über das Begehrungs- und Willensvermögen übrig, welche Originalität und Scharfſinn nicht weniger als das Uebrige verrathen. Der Geſichtspunct iſt immer auf das Praktiſche gerichtet, und wenn man die folgende Theorie des Begehrens nicht für eine pſychologiſche Entwickelung dieſes Vermögens, ſondern für eine Betrachtung der moraliſchen Beſtimmungen hält, unter welchen die Aeußerungen deſſelben ſtehen ſollen, ſo wird man viele treffende Wahrheiten in ihr finden.

Das Begehren, die Gemüthsbewegungen und Gemüthsaffectionen leitete Zeno aus einem und demſelben Grundvermögen der Seele, dem Denkvermögen ab, aus dem Grunde, weil alle dieſe Aeußerungen zugerechnet werden und daher frey ſeyn müſſen. Jede freye Handlung aber, glaubte er, beruhe auf Urtheilen, auf dem Denken. [75])

Alle

dem iudicat et hanc partem ſed imbecillem, niſi ab univerſo fluit, niſi decreta ipſa philoſophiae et capita recognovit.

74) Cicero de finib. bonor. III. c. 17.

75) Cicero Academ. Quaeſt. I. c. 10. Cumque eas perturbationes antiqui naturales eſſe dicerent et rationis expertes, aliaque in parte animi cupiditatem, alia rationem collocarent, ne his qui-

Alle Urtheile enthalten ein Fürwahrhalten, welches auf gewiſſen Grundſätzen beruhet. Iſt in dieſen eine Ausſage von dem Objecte, daß es gut oder böſe ſey, enthalten, ſo werden dieſe Urtheile Begehrungen (ὁρμαι), welche, in ſo fern ſie praktiſch ſind, das Gemüth wirklich in Bewegung zu ſetzen vermögen. [76])

Dieſe Begehrungen ſind theils vernünftig, theils unvernünftig, je nachdem ſie in vernünftigen Weſen oder unvernünftigen vorkommen. [77]) Doch ſind dieſe beiden nicht weiter durch beſondere Ausdrücke unterſchieden. Aber bei dem Menſchen kommen beide Gattungen wieder vor, und da heißen die unvernünftigen πάθος. für die vernünftigen aber haben ſie den Ausdruck ὁρμη beibehalten.

quidem aſſentiebatur: nam et perturbationes voluntarias eſſe putabat, opinionisque iudicio ſuscipi.

76) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 164. Πασας δε ὁρμας συγκαταθεσεις ειναι, τας δε πρακτικας και το κινητικον περιεχειν· ηδη δε αλλων μεν ειναι συγκαταθεσεις, επ' αλλα δε ὁρμας. Και συγκαταθεσεις μεν αξιωματι τισι, ὁρμας δε επι κατηγορημενα περιεχομενα πως εν τοις αξιωμασι, ἡ συγκαταθεσεις. Cicero Tuſculan. Quaeſtion. IV. 9.

77) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 160. Κατα το γενος δε ταυτην διττως θεωρεισθαι ην εν τοις λογικοις γιγνομενην ὁρμην, και την εν τοις αλογοις ζωοις, ου κατωνομασμεναι δ' εισι.

Von dem vernünftigen Begehrungsvermögen, oder richtiger, Willensvermögen, welches auch ὁρμη genennt wird, und welches nach Zenos Begriff nichts anders als die Vernunft ſelbſt ſeyn kann, gehen alle vernünftigen Beſtrebungen des Menſchen aus. [78]). Denn die vernünftigen Vorſtellungen von dem Guten und Böſen, von dem Schicklichen und Harmoniſchen haben, wenn die Seele geſund iſt, thätigen Einfluß auf die Handlungen, und erregen durch ſich ſelbſt ein Beſtreben nach dem als gut vorgeſtellten, und ein Zurückſtoßen des als Böſe vorgeſtellten Gegenſtandes. [79]) Vernunft und Wille ſind nicht ſowohl dazu gegeben, irgend eine, es ſey gleichviel, welche es wolle, Lebensart, ſondern eine beſtimmte Lebensweiſe zu wählen. [80])

Die Stoiker unterſcheiden ſehr ſubtil verſchiedene Aeußerungen des Willensvermögens, bei denen wir uns aber darum nicht länger aufhalten, weil es nicht gewiß, oder

78) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 162. Προστεθεισης και της εξεως της ὁρμητικης, ἡν δη και ἰδιως ὁρμην λεγουσιν, ἀφ' ἡς συμβαινει ὁρμαν πανταχου.

79) StobaeusEclog. Ethic. P. II. p. 160. το δε κινουν την ὁρμην ουδεν ἑτερον ειναι λεγουσιν αλλα φαντασιαν ὁρμητικην του καθηκοντος αυτοθι, την δε ὁρμην ειναι φοραν ψυχης επι τι. Cicero Tusculan. Quaeſt. IV. c. 15.

80) Cicero de finib. bonor. III. c. 7. Appetitio animi, quae ὁρμη graece vocatur, non ad quodvis genus vitae, ſed ad quandam formam vivendi videtur data, itemque et ratio et perfecta ratio.

oder vielmehr nicht wahrſcheinlich iſt, daß von Zeno dieſe Subtilitäten herrühren. Nur in ſo fern verdienen ſie hier kurz berührt zu werden, weil daraus der Begriff, den Zeno und die Stoiker mit dem Worte ὁρμη verbinden, deutlicher erhellet. Sie rechnen dahin, freyes Wollen, vernünftiges Wollen, Vorſatz, Entſchluß zu einer Willenshandlung, zu einer That u. ſ. w. [81]) In Rückſicht auf die Form des Wollens, iſt die Willenshandlung entweder Richtung der Vernunft auf etwas das zu thun iſt, oder Ablenkung von etwas, das zu unterlaſſen iſt. [82]) Das beſtimmte Streben nach einem Gegenſtande, welcher auf eine vernünftige Weiſe Wohlgefallen erweckt, iſt ορεξις, und das Gegentheil εκκλισις. [83])

81) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 162. Της δε πρακτικης ὁρμης ειδη πλειονα ειναι, εν οἱς και ταυτα· προθεσιν, επιβολην, παρασκευην, εγχειρησιν, αἱρεσιν, προαιρεσιν, βουλησιν, θελησιν. Προθεσιν μεν ουν ειναι λεγουσι σημειωσιν επιτελεσεως· επιβολην δε ὁρμην προ ὁρμης· παρασκευην δε, πραξιν προ πραξεως· εγχειρησιν δε ὁρμην επι τινος εν χερσιν ηδη οντος· αἱρεσιν δε βουλησιν εξ αναλογισμου· προαιρεσιν δε, αἱρεσιν προ αἱρεσεως· βουλησιν δε, ευλογον ορεξιν· θελησιν δε, εκουσιαν βουλησιν.

82) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 162. Την δε λογικην ὁρμην ὁτιουν τις αφοριζοιτο, λεγων ειναι φοραν διανοιας επι τι των εν τω πραττειν· ταυτην δ' αντιτιθεσθαι αφορμην, φοραν τινα διανοιας απο τινος των εν τω φευγειν.

83) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 162.

Alle Willensbeſtimmungen, (worunter auch die Stoiker zugleich die Affectionen des Gemüths, Gefühle, als Folgen der Willensbeſtimmungen rechnen, welche der Vernunft angemeſſen ſind) haben das Gute oder Böſe zum Gegenſtände, wie es die Vernunft erkannt hat. Iſt ein Gut nicht vorhanden, ſo entſteht ein Streben darnach, ein Wollen, βουλησις; iſt der Menſch in dem Beſitz eines ſolchen Gutes, ſo entſteht Freude (χαρα). In Rückſicht auf das Böſe läßt ſich nur eine Gemüthsbeſtimmung denken, nehmlich das Streben, das Böſe zu vermeiden und zu entfernen, vernünftige Klugheit, ευλαβεια. Alle dieſe Willensbeſtimmungen ſind als durch die Vernunft beſtimmt, unter einander harmoniſch, und heißen daher constantiae [84]) Wenn Zeno keine vernünftige Gemüthsbewegung annahm, welche ſich auf die Gegenwart eines Böſen beziehet, ſo iſt das ſeinen Grundſätzen von dem Weiſen entſprechend. Denn da er von allem Böſen, das iſt, moraliſchen Mängeln, frey iſt, und nur als Menſch mit einem Körper die naturwidrigen Dinge, als Schmerz, Krankheit, verabſcheuen muß: ſo kann ihn als Weiſen kein Böſes betreffen, in ſo fern er nur das für Böſe hält, was er durch ſeine freyen Handlungen verſchuldet. Deſto weniger aber ſtimmt es mit den Grundſätzen von den Naturtrieben und den legalen Handlungen (καθηκοντα), unter welche auch die Verabſcheuung des Schmerzes gehört, deſſen Entfernung von der Natur gebilliget wird. Alſo müßte es auch eine Gemüthsbewegung geben, welche

Ἡ γαρ ορεξις ουκ εστι λογικη ὁρμη, αλλα λογικης ὁρμης εἰδος. Galenus de dogm. Platon. et Hippocrat. l. IV. ὁριζεται γ' ουν (Χρυσιππος) αυτην ὁρμην λογικης επι τι ὁσον χρη ἡδον.

84) Cicero Tusculan. Quaestion. IV. c. 6. Diogenes Laert. VII. §. 116.

che ſich darauf beziehet, ohne daß ſie unter die vernunftwidrigen gezählt werden kann.

Die Willenshandlungen und ihre Folgen, in wie fern ſie nicht durch die Vernunft beſtimmt ſind, ſondern der Vernunft und der Natur entgegen laufen, heißen παθη, unregelmäßige Gemüthsbewegungen. [85]) Der Vernunft ſind ſie entgegen, in wie fern ſie nicht nur nicht der Vernunft gehorchen, ſondern ſelbſt eine zwingende und vernünftige Vorſtellungen überwältigende Gewalt haben. Menſchen, welche von ſolchen Neigungen beherrſcht werden, ſehen oft ein, daß es gut ſey, das und jenes nicht zu thun; aber ihre Leidenſchaft hindert ſie, ihrer beſſern Ueberzeugung zu folgen. Sie weiſen dieſe von ſich wie die Betrogenen, obgleich auf eine andere Art; denn wenn die letzten von der Falſchheit ihrer Meinungen überzeugt worden, ſo geben ſie ihre Irrthümer auf; da hingegen jene, wenn ſie auch durch ſich ſelbſt oder andere belehrt worden ſind, daß man keiner Leidenſchaft nachgeben müſſe, doch nicht von denſelben laſſen können, ſondern ſich ihrer Herrſchaft unterwerfen. [86])

Dies

85) Diogen. Laert. VII. §. 110. Εςι δε αυτε το παθος, κατα Ζηνωνα, ἡ αλογος και παρα Φυσιν ψυχης κινησις, ἡ ὁρμη πλεοναζουσα. Cicero Tuscul. Quaeſt. IV. c. 6. Stobaeus Eclog. Eth. P. II. p. 166. Παθος δ' ειναι φασιν ὁρμην πλεοναζουσαν και απειθη τῳ αἱρουντι λογῳ, ἡ κινησιν ψυχης παρα Φυσιν· διο και πασαν πτοιαν παθος ειναι, και παλιν παθος πτοιαν.

86) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 170, 172. Cicero de finib. bonor. IV. cap. 38.

Dieſe Bemerkung war es wahrſcheinlich, welche den Zeno zu der Behauptung beſtimmte, daß die unvernünftigen Leidenſchaften ihren Grund in der Vernunft, aber einer verdorbenen haben, welche ganz verkehrt und in Leidenſchaften verwandelt worden ſey. [87])

Die Leidenſchaften ſind, ihrer Quelle nach, verkehrte und verfälſchte Vorſtellungen vom Gut und Böſen; nicht die aus der Vernunft entſprungenen geſunden Urtheile, ſondern von den Gegenſtänden veranlaßte Scheinvorſtellungen von Guten und Böſen. Denn ihnen allen liegt das Urtheil zum Grunde, daß nicht Sittlichkeit das einzige Gut, und Unſittlichkeit das einzige Böſe ſey; ein Urtheil, welches die annehmlichen und verwerflichen Dinge, die für die Vernunft gleichgültig ſind, an die Stelle des wahren Guten und Böſen ſetzt, weil es dem Schein der Dinge zu leicht nachgiebt. [88])

Wenn

87) Plutarch de virtute morali, p. 393. Και νομιζουσιν, ουκ ειναι το παθητικον και αλογον διαφορα τινι και Φυσει ψυχης του λογικου διειρημενον, αλλα το αυτο της ψυχης μερος (ὁ δη καλουσι διανοιαν και ηγεμονικον) δι' ὁλου τρεπομενον και μεταβαλλον εν τε τοις παθεσι, και ταις κατα ἑξιν η διαθεσιν μεταβολαις, κακιαν τε γινεσθαι και αρετην και μηδεν εχειν αλογον εν ἑαυτῳ. Cicero Academic. Quaeſt. I. c. 10.

88) Cicero Academicar. Quaeſt. I, c. 10. Tuscul. Quaeſt. IV. c. 7. ſed omnes perturbationes iudicio cenſent fieri et opinione, c. 38. de finib. bonor. III. §. 10. omniaque ea ſunt opi-

Wenn dieſe irrigen Urtheile, welche dem Schein der Dinge nachgeben, Einfluß auf den Willen haben, ihn zum Begehren eines Scheingutes oder Verabſcheuen eines Scheinübels zu beſtimmen, dann werden dieſe Urtheile Leidenſchaften genannt, (παθη), Gemüthsbewegungen, welche die Harmonie und die Ruhe der Seele ſtören, gleichſam die Ordnung der Natur umkehren. [89]) Ein Hauptmerkmal der Leidenſchaften iſt alſo dieſes, daß das Urtheil, woraus es entſteht, einen gewiſſen Grad von Wirkſamkeit, eine lebendige Kraft auf den Willen habe. [90])

Einis

opiniones ac iudicia levitatis. Dies iſt unter der αφρενης ὑπολημψις zu verſtehen, welche nach dem Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 168 das Weſen der Leidenſchaften ausmacht. Gellius Noct. Attic. XIX. c. 1.

89) Cicero Tuscul. Quaeſt. IV, c. 6. Eſt igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio ſit, quod πάθος ille dicit, averſa a recta ratione contra naturam animi commotio. Quidam brevius perturbationem eſſe appetitum vehementiorem dicunt; ſed vehementiorem eum volunt eſſe, qui longius diceſſerit a naturae conſtantia. Diogenes Laert. VII. §. 110. Εχι δε αυτο το παθος, κατα Ζηνωνα, ἡ αλογος και παρα φυσιν ψυχης κινησις, ἡ ὁρμη πλεοναζουσα. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 36. 38. ὡρισατο κακεινως· παθος εξι ποτη ψυχης, απο της των πτηνων φορας το ευκινητον του παθητικου παρεικασας p. 166.

90) Zeno nannte dieſes das Friſche, Lebhafte der Meinung προσφατον, recens. Cicero Tuscul.

Einige Stoiker gingen in ihren Erklärungen der Leidenſchaften bald von dem einen Merkmal, daß ſie Urtheile ſind, bald von dem andern aus, daß dieſe falſchen Urtheile unregelmäßige Wirkungen in dem Gemüthe hervorbringen. Zenos Erklärung vereiniget ſie beide. [91])

Zeno nahm vier Hauptarten von Leidenſchaften an, und er gründete dieſe Eintheilung darauf, daß die Scheingüter und Scheinübel aus einer doppelten Rückſicht, als gegenwärtig und als künftig betrachtet werden können. Daraus entſtehen alſo Vergnügen und Traurigkeit, Begierde und Furcht [92]) Zeno

cul. Quaeſt. III. c. 31. Additur ad hanc definitionem (aegritudinis) a Zenone recte, ut illa opinio praeſentis mali ſit recens. Hoc autem verbum — ita interpretatur, ut non tantum illud recens eſſe velit, quod paulo ante acciderit, ſed quamdiu in illo opinato malo vis quaedam inſit et vigeat, et habeat quandam viriditatem, tam diu appelletur recens. Daß dies von allen Leidenſchaften gelte, ſiehet man aus der lückenhaften Stelle des Stobaei p. 170. το δε προϛατον αντι του κινητικου συϛολης αλογου η επαρσεως.

91) Wir zweifeln daher, daß Salmaſius in ſeinen Anmerkungen zu Simplicius Commentar über Epictets Enchiridion Recht habe, wenn er die erſte Art der Erklärung dem Chryſipp, und die zweite dem Zeno ausſchließend beilegt. Daß dieſe auch dem Zeno nicht fremd war, erhellet aus der Erklärung der Traurigkeit, Cicero Tuscul. Quaeſt. III. c. 31. p. 59. ſeq.

92) Diogenes Laert. VII. §. 110. Cicero Tusc.

no unterſcheidet ſonſt mit ſeinen Nachfolgern die eigentlichen Affecten und Leidenſchaften ſehr gut, [93]) aber er begreift hier beide unter einem Ausdruck, in ſo fern ſie unregelmäßige und der Vernunft entgegen geſetzte Bewegungen ſind.

Vernunftgemäße Gemüthsbewegungen giebt es, wie wir oben geſehen haben, nur drei, das Wollen des Guten (βουλησις) das Gefühl der Freude über den Beſitz des Guten (χαρα gaudium) und das kluge Verhalten zur Abwendung des Böſen, (ευλαβεια cautio). Dieſe vernunftgemäßen Bewegungen des Gemüths unterſcheiden ſich von den Leidenſchaften erſtlich dadurch, daß ſie theils einen realen Gegenſtand haben, auf den ſie ſich beziehen, und nicht auf einem bloßen Schein beruhen, zweytens dadurch, daß ſie ruhig, gemäßigt ſind, und den naturgemäßen Zuſtand der Seele nicht ſtören. [94])

Die

Tuscul. Quaeſt. IV. c 6. Partes autem perturbationum volunt ex duobus opinatis bonis nasci et ex duobus opinatis malis: ita esse quatuor: ex bonis libidinem et laeti am, ut sit laetitia praesentium bonorum, libido, futurorum; ex malis metum et aegritudinem nasci censent, metum futuris, aegritudinem praesentibus. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p 166, 168.

93) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 168. Επιγιγνεσθαι δε τουτοις ηδονην και λυπην, ηδονην μεν οταν τυγχανοντες ων επιθυμουμεν, η εκφυγοντες α εφοβουμεθα· λυπην δε οταν αποτυγχανωμεν ων επιθυμουμεν η περιπεσωμεν οις εφοβουμεθα.

94) Cicero Tuscul Quaeſt. IV. c. 6. Diogenes Laert. VII. §. 115.

Die Leidenſchaften ſind nur vorübergehende Fehler, und als Krankheiten der Seele zu betrachten. [95]) Krankheiten ſind ſtarke lebhafte Vorſtellungen von einem Scheingut oder Scheinübel, [96]) oder ein lebhafter Wahn der Art, welcher eingewurzelt, gleichſam in den Charakter der Seele übergegangen und zur gewöhnlichen Maxime geworden iſt. Dieſe ſind von doppelter Art, begehrende, z. B. Geiz, Völlerey, Geilheit, und verabſcheuende, z. B. Menſchenhaß, Weiberhaß, entſchiedene Abneigung gegen den Wein. [97]) Verbindet ſich mit dies

95) Cicero Tusculanar. Quaeſt. IV. c. 10. Prauarum opinionum conturbatio et ipſarum inter ſe repugnantia ſanitate animum ſpoliant morbisque perturbat. Diogenes Laert. VII. §. 115. Aber weder Cicero noch andere Schriftſteller ſtimmen in dem Begriff von Krankheiten der Seele überein. Der erſte behauptet in der gleich darauf folgenden Stelle, daß die Krankheiten erſt aus den Leidenſchaften entſtehen, ex perturbationibus primum morbi conficiuntur, quae vocant illi νοσηματα. Damit ſcheint auch das übereinzukommen, was Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 182. ſagt. Doch ſcheint jene Vorſtellungsart die gewöhnlichere zu ſeyn. Cicero de Finib. bonor. III. c. 10.

96) Diogenes Laert. VII. §. 115. Το δε νοσημα, οιησις σφοδρα δοκουντος αιρετου.

97) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 182. Νοσημα δ' ειναι δοξαν επιθυμιας ερρυηκυιαν εις εξιν και ενεσκιρρωμενην, καθ' ην υπολαμβανουσι τα μη αιρετα σφοδρα αιρετα ειναι. Dieſelbe Erklärung findet man bei Cicero Tuscul. Quaeſt. IV. c. 11.

aber

dieſen Krankheiten eine Schwäche, daß die Seele nicht einmal Kraft beſitzt, dieſen Neigungen zu widerſtehen, ſondern vielmehr ihnen gerne nachgiebt, ſo ſind es Kränklichkeiten (ἀῤῥωστήματα). Von dieſer Art iſt z. B. der Hang zum Vergnügen, der Ehrgeiz. [98])

Aus dem Begriff und der Entſtehungsart der Leidenſchaften folget unmittelbar, daß ſie Zeno für Fehler, die

aber nicht als Erklärung von Krankheit (νόσημα) ſondern von Kränklichkeit (ἀῤῥώστημα).

98) Diogen. Laert. VII. §. 115. Τὸ γὰρ ἀῤῥώστημα ἐστὶ νόσημα μετὰ ἀσθενείας. Als Beyſpiel nennt er φιλοδοξία, φιληδονία. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 184. Cicero Tuſculan. Quaeſtion. IV. c. 12. haec proclivitas ad ſuum quodque genus a ſimilitudine corporis aegrotatio dicitur, dum ea intelligatur ad aegrotandum proclivitas. Dieſe Erklärung paßt auch auf das, was Chryſipp mit einem eignen Worte εὐκαταφορία εἰς πάθος nennte. Stobaeus Ecl. Ethic. P. II. p. 182. Ueberhaupt verräth Cicero bei dieſen Erklärungen manche Uebereilung, wenn er nicht etwa den abweichenden Auctoritäten verſchiedener Stoiker folgte. Denn wahrſcheinlich wichen die Stoiker, wie in mehrern, ſo auch in dieſem Puncte von einander ab. Einen Wink giebt er uns ſelbſt darüber, wenn er ſagt, daß ſich Chryſipp zu viele Mühe gegeben habe, die Analogie der Krankheiten der Seele mit denen des Körpers durchzuführen. Tuſcul. Quaeſt. IV. c. 10. Ueberhaupt hatt Chryſipp die ganze Lehre von den Leidenſchaften mit der größten Ausführlichkeit und Subtilität behandelt. Tuſcul. Quaeſt. IV. c. 5.

alle Leidenſchaften als Producte des Vernunftvermögens betrachten, und als Poſtulat aufſtellen: der Weiſe hat gar keine Leidenſchaften, weil er nichts für gut oder böſe anerkennt, als was moraliſch auf Freiheit und Vernunft beruhet, ohne deswegen die ſinnliche Natur des Menſchen aufzuheben. [102])

In dieſer Hinſicht beſtritt Zeno die Peripatetiker, welche nicht die Ausrottung, ſondern nur die Mäßigung der Leidenſchaften zur Erlangung des höchſten Gutes für nothwendig hielten. Die Leidenſchaften, ſagten ſie, ſind an ſich ſehr wohlthätige Einrichtungen der Natur; der Menſch würde ohne ſie alles Antriebes zur Thätigkeit entbehren; nur das Uebermaaß derſelben wird ihm ſchädlich. Aber Zeno, ſeinen Begriff feſthaltend, drang auf Ausrottung, nicht Mäßigung der Leidenſchaften, als

102) Gellius Noct. Attic. XIX. c. 2. Viſa animi, quas φαντασιας philoſophi appellant, quibus mens hominis prima ſtatim ſpecie accidentis ad animum rei pellitur, non voluntatis ſunt neque arbitraria; ſed vi quadam ſua inferunt ſeſe hominibus noscitanda. Probationes autem, quas συγκαταθεσεις vocant, quibus eadem viſa noscuntur ac diiudicantur, voluntariae ſunt, fiuntque hominum arbitratu. Propterea quum ſonus aliquis formidabilis aut coelo aut ex ruina aut repentinus nescii periculi nuncius, vel quid aliud eiusmodi factum: ſapientis quoque animum paulisper moveri et contrahi et pallescere neceſſum eſt; non opinione alicuius mali praecepta; ſed quibusdam motibus rapidis et inconſultis officium mentis atque rationis praevertentibus. Non tamen ille ſapiens τας τοιαυτας φαντασιας id eſt viſa

vernunftwidriger, und den Vernunftgebrauch aufhebender Gemüthsbewegungen. [103])

Das meiſte Eigenthümliche ſeiner Moral faßte Zeno in der Charakteriſirung des Weiſen und des Thoren zuſammen, [104]) welche viele tiefe Blicke in die moraliſche Natur des Menſchen enthält, aber darum, weil ſie theils bloß hingeſtellt, nicht aus einem Princip abgeleitet ſind, theils weil der empiriſche und rein praktiſche Geſichtspunkt von Zeno ſelbſt und ſeinen Freunden und Gegnern nicht gehörig unterſchieden wird, ein paradoxes Anſehen gewinnen, und daher ſehr ſtark angefochten wurden. [105])

Der

ſa iſthaec animi ſui terrifica non approbat, hoc eſt ἃ συγκατατίθεται οὐδὲ προσεπιδοξάζει; ſed abiicit reſpuitque; nec ei metuendum eſſe in his quidquam videtur. Dieſe Stelle hat Gellius aus dem fünften, nicht mehr vorhandenen Buche von Arrians Diſſertationen genommen, und er bemerkt ausdrücklich, daß Niemand die Uebereinſtimmung derſelben mit den Schriften des Zeno und Chryſipp in Zweifel ziehe.

103) Cicero Tusculanar. Quaeſtion. IV. c. 18, 19.

104) Cicero Oratio pro Murena, c. 29.

105) Diogenes Laert. VII. §. 122. führt eine Schrift des Chryſipps an περὶ τοῦ κυρίως κεχρῆσθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν, bei Gelegenheit des Paradoxon, der Weiſe ſey allein ein König. Es läßt ſich alſo daraus ſchließen, daß die Paradoxen ſchon damals mißverſtanden und beſtritten wurden, und daß einige ſie nur dadurch zu vertheidigen wußten, daß ſie ſagten, Zeno habe

Der Weiſe und der Thor ſind beides Ideale moraliſcher Vollkommenheit und Verwerflichkeit, in welchen nur Zeno nicht hinlänglich unterſcheidet, was in die Erfahrungswelt gehört oder nicht gehört. Hätte er beide Ideale bloß dazu aufgeſtellt, um zu zeigen, was der Menſch ſeyn und was er nicht ſeyn ſoll, ſo wäre nichts dagegen zu erinnern. Allein er trägt beide Begriffe des Weiſen und Thoren auf die wirkliche Welt über, zur Unterſcheidung zweier Menſchenklaſſen, der guten und böſen,[105 b] zwiſchen welchen, dem Begriffe nach, kein Mittleres giebt, und dadurch machte er, daß ſeine Schilderung als Caricaturen bald empörten, bald Lachen erregten, und ſelbſt die erhabenen Wahrheiten, welche darin, ſo wie überhaupt in ſeinem Syſtem niedergelegt ſind, bei vielen ihre Wirkſamkeit verloren, weil man ſie nur für Ausgeburten einer überſpannten Einbildungskraft hielt.

Da wir in dieſen Lehrſätzen weniger als in andern das Eigenthümliche des Zeno und ſeiner Nachfolger unterſcheiden können, da auch wahrſcheinlich in dieſem Puncte, einige Nebendinge abgerechnet, die meiſte Einſtimmung herrſcht,[106] ſo werden wir die ganze Schilderung

be ſich der Ausdrücke nicht im eigentlichen Sinne bedient.

105 b) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 198.

106) Stobaeus Eclog Ethic. P. II. p. 198. Αρεσκει γαρ τω τε Ζηνωνι και τοις απ' αυτου Στωικοις Φιλοσοφοις δυο γενη των ανθρωπων ειναι το μεν των σπουδαιων, το δε των φαυλων. Nur in der Folge, p 221. erwähnt er eine Abweichung in der Behauptung von der edlern Natur und dem edlern Geſchlechte des Weiſen, da einige behaupteten, der Weiſe werde nicht

derung des Weiſen, wie ſie uns Stobäus am vollſtändigſten überliefert hat, hier einrücken.

Es giebt zwey Menſchenarten, gute und böſe. Die Guten üben ihr ganzes Leben hindurch die Tugenden, die Böſen, Laſter aus; daher ſind jene glücklich, weil ſie alles wohl machen und alles erreichen, was ſie ſich vorſetzen; dieſe verfehlen hingegen alle Abſichten. Der gute Menſch iſt groß, weil er das, was ſich ſein Wille vorſetzen darf, erreichet; vollkommen, weil er alle Vorzüge hat; erhaben, weil er die, einem braven und weiſen Manne mögliche Höhe erſtiegen hat; ſtark, in ſo fern er die ihm zugehörige Geiſteskraft erworben, keinen Streit und keine Beſiegung zu befürchten hat, weder durch fremde Gewalt gezwungen, verhindert, tyranniſirt, beeinträchtiget, betrogen und getäuſcht wird, noch jemand zwinget, hindert, tyranniſirt, beeinträchtiget, betriegt und täuſcht; ſein Selbſt, und was in demſelben vorgeht, richtig kennet, und keiner Lüge den Zutritt verſtattet. [107]) Daher iſt er glücklich, beglückt, glückſelig, ja ſelig, reich, die Gottheit verehrend und von

nicht allein durch die Geburt ſondern auch durch eignere Selbſtübung gebildet; ſo auch über die Frage, ob ſich der Weiſe den Unterricht in der Philoſophie dürfe bezahlen laſſen. Einige überſpannte Ideen ſcheint Chryſipp hinzugeſetzt zu haben, wie man aus einer Stelle des Stobäus p. 198. ſchließen kann και την (των σοφων) ευδαιμονιαν μη διαφερειν της θεας ευδαιμονιας, μηδε την αμεριμνιαν ὁ Χρυσιππος φησι διαφερειν της τε Διος ευδαιμονιας, κατα μηδεν γαρ αἱρετωτεραν ειναι μητε καλλιω μητε σεμνοτεραν την του Διος ευδαιμονιαν της των σοφων ανδρων.

107) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 198. 200. Cicero de finib. bonor. III. 7.

von ihr geliebt, voll Würde, fähig ein König, Feldherr, Staatsmann, Hausvater und Hauswirth zu ſeyn. Der Böſe iſt das Gegentheil von dem Allen. Ueberhaupt iſt der Gute in dem Beſitz alles Guten; ſo wie der Böſe alles Böſe in ſich vereiniget. Jedoch iſt das nicht ſo zu verſtehen, als ſey kein Gut zu denken, das nicht dem Guten zu Theil geworden; ſondern er habe des Guten ſo viel, daß ihm nichts fehlet, was zum vollkommenen Leben gehöret. Und ſo auch bei dem Böſen. Denn Tugend, und was an Tugend Theil hat, iſt allein gut; und was mit dem Guten zuſammenhängt, muß, weil es frommt, bey dem guten Menſchen, ſo wie bei dem Böſen, alles, was mit dem Böſen unzertrennlich, das heißt, was verderblich iſt, anzutreffen ſeyn. [108])

Der wahre Reichthum iſt das Gute, die wahre Armuth das Böſe. Die rechte Freiheit iſt das Gute, die rechte Sclaverey iſt das Böſe. Daher iſt der Gute allein reich und frey, und der Böſe arm, beraubt aller Hülfsmittel zum geiſtigen Reichwerden, und durch ſeine knechtiſche Sinnesart ein Sclav. [109])

Alles Gute iſt den Guten gemeinſchaftlich, ſo wie den Böſen alles Böſe. Wer daher des andern Vollkommenheit befördert, befördert auch ſeine, und wer dem andern ſchadet, ſchadet ſich ſelbſt. Alle Guten befördern einander ihre Vollkommenheit, nicht durch freundſchaftliche Neigung zu einander, oder Umgang beſtimmt, ohne Ruhm oder Vortheil zu erwarten, ſelbſt ohne an einem

108) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 200-204.

109) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 204. Cicero Oratio pro Muraena. c. 29. Paradoxa c. 5, 6.

Ort zu wohnen, bloß durch ihre menſchenfreundliche und wohlwollende Geſinnung. [110])

Da das ehrwürdige Geſetz die geſunde Vernunft iſt, welche vorſchreibt, was man thun, und verbietet, was man unterlaſſen ſoll, ſo iſt der Weiſe allein der rechtliche Menſch, weil er das thut, was das Geſetz vorſchreibt; und er allein iſt vermögend, das Geſetz auszulegen. Daher hat er auch wegen ſeines Charakters die beſte Fähigkeit zur Verwaltung öffentlicher Aemter. Er iſt aber auch der beſte Unterthan, weil er dem Regenten gehorchet. Der Thor iſt weder zum Befehlen noch zum Gehorchen tauglich, wegen ſeiner Selbſtſucht und ſeinen ungeſelligen Leidenſchaften. [111])

Der weiſe, vernünftige Menſch macht alles wohl, weil er mit Vernunft, Mäßigkeit, und ſelbſtſtändigem Charakter durchgängig Kenntniß der Welt und des menſchlichen Lebens verbindet. Der Böſe, ohne Grundſätze für den richtigen Gebrauch der Dinge, handelt durchgängig ſchlecht, da er nach ſeiner Gemüthsbeſchaffenheit, welcher er folgt, ſtets veränderlich iſt, und ihm alles, was er vornimmt, gereuen muß. Die Reue iſt aber ein ſehr unglückſeliger Zuſtand. So ſehr man in demſelben über die Ereigniſſe Verdruß empfindet, eben ſo ſehr muß man über ſich, als den Urheber, unwillig werden. [112])

Der Böſe iſt daher auch ehrenlos, weder geehrt, noch der Ehre würdig. Die Ehre iſt Anſpruch auf Achtung, und Achtung der beſeeligen-

de

110) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 204.

111) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 206. Cicero pro Muraena c. 29.

112) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 208.

de Preiß der Tugend. Wo keine Tugend iſt, kann keine Ehre ſeyn. [113])

Der böſe Menſch iſt grob, wegen ſeiner Unwiſſenheit in den Sitten und Geſetzen eines Ortes, zu Verbrechen geneigt, wild, widerſpenſtig gegen die Aufführung, welche die Geſetze fodern, roh, und frevelnd, wild und zum Despotismus geneigt, und auf Gelegenheiten lauernd, wo er das Recht mit Füßen treten, Gewaltthätigkeit und Grauſamkeiten verüben kann. Er iſt ferner undankbar, weder zur Erkenntlichkeit noch zur Wohlthätigkeit geneigt, weil er keinen Sinn für Gemeingeiſt und Freundſchaft hat, und nie etwas thut, ohne ſich lange zu bedenken. [114])

Der Böſe hat keine wahre Wiß- und Lernbegierde. Seine, aus dem verkehrten Sinn entſpringende Thorheit verſchließt jedem geſunden Gedanken den Eingang in ſeine Seele, und er iſt ſo wenig zur Tugend aufzumuntern, als er andere dazu aufmuntert, ſein Geiſt müßte ſonſt zum Philoſophiren bereitet ſeyn. Das iſt er aber nicht wegen innerer Hinderniſſe. Nicht derjenige iſt zum Philoſophiren geſchickt, der die Ausſprüche der Philoſophen begierig hört und merkt, ſondern wer den feſten Vorſatz hat, die Grundſätze der Philoſophie auf ſeine Handlungen anzuwenden, und nach ihnen zu leben. Dies iſt aber nicht der Fall bei dem Böſen, welcher von den Grundſätzen der Bosheit ſchon vorher eingenommen iſt. Ließe er ſich zur Tugend ermahnen, ſo müßte er auch ſeiner Untugend entſagen. Nur allein der

113) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 208. Την γαρ τιμην ειναι γερως αξιωσιν, το δε γερας αθλον αρετης ευεργετικον.

114) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 210.

Weiſe kaum zur Tugend ermahnen und ermahnt werden. [115])

Kein Böſer hat Liebe zur Arbeit, denn Arbeitſamkeit iſt die Geſinnung, das, was zu ſeinem Berufe gehört, ohne die Arbeit zu ſcheuen, ins Werk zu ſetzen. Der böſe Menſch aber ſcheuet die Arbeit. Kein Böſer hat Achtung für Tugend. Die Achtung iſt die vernünftige Ueberzeugung, nach welcher wir etwas des Beſtrebens Würdiges zu erwerben ſuchen, und dieſe iſt ſchon an ſich etwas Achtbares, deſſen der Böſe nicht fähig iſt. Und wenn er die Tugend achtete, ſo würde er in demſelben Maaße die böſe Geſinnung aufgeben. Jeder thörichte und böſe Menſch iſt in ſeine Bosheit verliebt, wenn man nicht ſeine äußeren Reden, ſondern ſeine Handlungen beobachtet, aus welchen ſich offenbaret, daß er keinen Sinn für das Gute und Achtbare, ſondern nur für ſclaviſchen zügelloſen Genuß hat. [116])

Jeder böſe Menſch iſt ein Feind der Götter. Die Feindſchaft iſt Zwietracht und Mißhelligkeit in dem die Lebensweiſe betreffendem, ſo wie Freundſchaft, Eintracht und Einhelligkeit. Der Böſe iſt dem Guten entgegenges

115) Stobaeus Ecl. Ethic. P. II. p. 212, 214.

116) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 214. Μηδὲ γὰρ κατ' ἀξιαν ποιεῖσθαι δοσιν τῆς ἀρετῆς τῶν Φαύλων τινα, σπουδαιον μεν γὰρ εἶναι τὴν δοσιν, ἐπιστημὴν οὐσαν, καθ' ἣν ἀξιολογον τι ἡγουμεθα περιποιεῖσθαι. Unter δοσις (wenn das Wort richtig iſt) verſtehen die Stoiker die ἀξιαν τὴν καθ' ἀυτο, d. i. (κρισιν, εφ' ὁσον κατα Φυσιν ἐστι, ἢ εφ' ὁσον χρειαν τῇ Φυσει παρεχεται) oder συμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογουμενον βιον, ἥτις ἐστι παν ἀγαθον. Stobaeus p. 152, 154. Die eingeklammerten Worte gehören nicht zu dieſer Art der ἀξια man vergleiche Diogenes Laert. VII. §. 105.

geſetzt, und daher ein Feind der Götter, welche das Gute lieben. [117])

Der Weiſe verzeihet nicht. Denn verzeihen kann man nur dann, wenn man ſich vorſtellt, der Sündigende fehle nicht durch eigne Schuld. Allein man ſündiget nur durch ſeine eigne Bosheit. [118]) Er iſt auch nicht gelinde, daß er die verdiente Strafe milderte, in der Meinung, die in den Geſetzen beſtimmte Strafen ſeyen für die Böſes thuenden zu hart, oder der Geſetzgeber habe die Strafen nicht nach dem Grade der Schuld beſtimmt. Die Gelindigkeit affectirt Güte und Menſchlichkeit, in Rückſicht auf Strafen, kann aber nur in einer nichtswürdigen Seele gefunden werden. [119])

Adel der Geburt und des Geſchlechts kommt nur allein dem Weiſen zu. Denn ſie beſteht nur allein in der Anlage und Fähigkeit zur Tugend. Er allein beſitzt von Natur ein Talent zur Tugend.

117) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 218.

118) Cicero Oratio pro Muraena. c. 29. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 190. Μηδεποτε συγγνωμην εχειν και νομιζειν τον ἡμαρτηκοτα μη παρ αυτον ἡμαρτηκεναι, παντων ἁμαρτανοντων παρα την ιδιαν κακιαν.

119) Cicero Oratio pro Muraena, c. 29. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 190. Ουδ' επιεικη δε φασι ειναι τον αγαθον ανδρα, τον γαρ επιεικη παραιτητικον ειναι της κατ' ἀξιαν κολασεως, και του αυτου ειναι επιεικη τε ειναι και ὑπολαμβανειν τας εκ του νομου τεταγμενας κολασεις τοις ἀδικουσι σκληροτερας ειναι, και το ἡγεισθαι παρα την ἀξιαν απονεμειν τας κολασεις τον νομοθετην. Se-

ne-

gend. — Einige Stoiker ſcheinen dieſes ſo verſtanden zu haben, als werde der Weiſe, oder was eben ſo viel iſt, der tugendhafte Mann, das, was er iſt, durch die Natur, und ſie ſetzten dann mit Recht hinzu, daß man auch durch eigne Bildung gut werden könne. [120])

Der Weiſe iſt allein der Freundſchaft empfänglich. Denn bei Weiſen findet man allein Eintracht und Einhelligkeit über das Gute, woran alle Theil nehmen können. Auch kann ächte Freundſchaft nicht ohne Treue und Feſtigkeit des Charakters beſtehen. Böſe können wohl Verbindungen, welche auf ſinnlichen Bedürfniſſen und Meinungen beruhen, eingehen, aber keine Freundſchaft ſchließen, da ſie treulos, unbeſtändig, voll feindlicher Geſinnungen ſind. [121])

Der Weiſe lüget nicht, ſondern redet durchgängig die Wahrheit. Das Lügen beſtehet nicht darinn, daß man etwas Falſches, ſondern darinn, daß man es aus Trug, um andere zu hintergehen, ſagt. Indeſſen kann er zuweilen in manchen Fällen Gebrauch von der Unwahrheit machen, ohne ihr jedoch beizu-

neca de clementia. II. c. 6. 7. Diogenes Laert. VII. §. 125.

120) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 220. Περι δε ευφυους, ετι δε ευγενους οι μεν των εκ της αιρησεως απηνεχθησαν επι το λεγειν, παντα σοφον τοιουτον ειναι, οι δ' ου. οι μεν γαρ οιονται, ου μονον ευφυεις γινεσθαι προς αρετην εκ φυσεως, αλλα, και τους εκ κατασκευης, και το εν ταις παροιμιαις λεγομενον τουτο απεδεξαντο, μελετη χρονιζουσα εις φυσιν καθιστασα.

121) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 222. Diogenes Laert. VII. §. 124.

zuſtimmen, z. B. im Kriege gegen die Feinde, bei Vorausſehung eines Vortheils, und zu andern nützlichen Zwecken des Lebens. [122]) Wahrſcheinlich erlauben ſie alſo dem Weiſen Unwahrheiten zu ſagen, wenn es ihm Vortheil bringt, ohne dem Andern zu ſchaden. Allein auch dieſe Einſchränkung hebt noch nicht allen Widerſpruch mit dem moraliſchen Urtheil, und ſelbſt mit den Grundſätzen der ſtoiſchen Philoſophie auf.

Ueberhaupt kann der Weiſe nie eine Unwahrheit für wahr, oder etwas Unerkanntes für erkannt halten. Denn ſchon an ſich iſt das bloße Meinen oder das Nichtwiſſen einer Sache bei ihm nicht möglich. Das Meinen iſt aber von doppelter Art; theils das Fürwahrhalten eines nicht erkannten Gegenſtandes, theils ein ſchwaches unbeſtändiges Dafürhalten. Der Weiſe urtheilet nicht nach Vorurtheilen, ehe er die Sache erkannt hat. Er hat alles richtig erkannt, das Nichtwiſſen würde bei ihm ein ſolches Urtheil ſeyn, welches etwas verneinte, was wirklich iſt. Der Weiſe iſt frey von wankendem Glauben, welcher die Vermuthung eines Irrthums vorausſetzt; er hat einen feſten Glauben, welcher die Ueberzeugung von der Wahrheit des Vorgeſtellten verſtärkt. Daher findet ſich das Wiſſen nur bei dem Weiſen, aber weder das Wiſſen noch der Glaube bei dem Böſen. Eine Folge davon iſt, daß der Weiſe nicht getäuſcht, nicht betrogen, nicht bevortheilet werden kann. Ueberhaupt iſt er frey von allen Irrthümern der Sinne, weil dieſe zu den Arten des falſchen Fürwahrhaltens gehören. Er iſt

122) Stobaeus Eclog. Ethic. II. p. 250. Τω μεντοι ψευθει ποτε συγχρησασθαι νομιζουσιν αυτον κατα πολλους τροπους αιευ συγκαταθεσεως· και γαρ κατα στρατηγιαν προς των αντιπαλων, και κατα την του συμφεροντος προοραιν, και κατ' αλλας οικονομιας του βιου πολλας.

iſt nicht argwöhniſch; denn Argwöhnen heißt etwas Unbekanntes für wahr halten; er empfindet keine Reue; denn auch Reue iſt ein falſches Fürwahrhalten, in ſofern niemand etwas bereuen kann, der nicht vorher durch Uebereilung ſich in ſeinem Urtheile geirrt hat. Eben daher ändert und beſſert er nicht an ſeinen Ueberzeugungen. [123])

Strenge iſt der Weiſe, in ſo fern er weder nach Gunſt ſpricht, noch ſchmeichelnden Reden Gehör giebt; ſanftmüthig, er thut was ihm zukommt willig, ohne über etwas in Zorn zu gerathen; anſtändig und ſittſam, um das Schickliche in Bewegungen, gute Ordnung in der Thätigkeit, und Ruhe der Seele und des Körpers zu beobachten. [124])

Er iſt frey von allen Leidenſchaften, nicht als wenn er fühllos und unempfindlich wäre, ſondern weil alle ſeine Urtheile wahren Grundſätzen untergeordnet ſind. [125])

Er iſt ohne Stolz, gleichgültig gegen Ruhm und Ruhmloſigkeit. [126]) Doch erlaubten Chryſipp und Diogenes Achtſamkeit auf den guten Namen und Sorgfalt für ſeine Ehre der Vortheile wegen; ohne Rückſicht auf Nutzen, meinten ſie, verdiene die Ehre nicht, daß man um ihrentwillen den Finger rühre. Die ſpätern Stoi-

123) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 230-234. Diogenes Laert. VII. §. 121.

124) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 238, 240. Diogen. Laert. VII. §. 117.

125) Diogen. Laert. VII. §. 117.

126) Diogen. Laert. VII. §. 117. Ατυφον τε ειναι τον σοφον· ισως γαρ εχειν προς τε το ενδοξον και το αδοξον.

Stoiker, durch die Einwendungen des Carneades bekehrt, gaben zu, daß guter Name und Ehre schon an sich begehrungswerth sey. [127])

Der Weise ist aufrichtig und ohne alle Verstellung; er hütet sich, seine Fehler zu verbergen, und seine guten Eigenschaften in ein vortheilhaftes Licht zu stellen, um besser zu scheinen als er ist; alle Verstellung verbannt er aus seinen Minen und Reden. [128])

Er ist nicht ein Mann von vielen Geschäften; denn er vermeidet, etwas gegen die Vorschrift der Vernunft zu thun. [129]) Niemals begiebt er sich mit Wissen und Willen der Herrschaft der Vernunft, um unvernünftig zu handeln; daher betrinkt er sich auch nicht, und ist von allen Leidenschaften frey. Aber es ist ihm nicht allezeit möglich, ungereimte Vorstellungen zu entfernen, wenn er in eine Verstandesabwesenheit oder Verrückung verfällt, die nicht eine Folge seiner Grundsätze von dem Guten und Bösen, sondern einer unverschuldeten Naturursache ist. [130])

Der Weise ist göttlich; denn er hat Gott, so zu sagen, in sich. Der böse Mensch ist aber gottlos. Gottlos ist aber sowohl derjenige, welcher dem Göttlichen entgegen gesetzt ist, als derjenige, wel-

127) Cicero de Finib. bonor. III. cap. 17.

128) Diogenes Laert. VII. §. 118.

129) Diogenes Laert. VII. §. 118.

130) Diogen. Laert. VII. §. 118. Ετι δε ουδε μανησεσθαι· προςπεσεισθαι μεντοι ποτε αυτῳ φαντασιας αλλοκοτους δια μελαγχολιαν η ληρησιν, ου κατα τον των αἱρετων λογον, αλλα παρα φυσιν· Cicero Tuscul. Quaestio. III. c. 5.

welcher das Göttliche verachtet. Das letzte iſt nicht nothwendig jeder Böſe. [131])

Er iſt fromm und ehret die Götter, durch reine Geſinnung und Verabſcheuung aller Vergehungen gegen Gott, durch unſträflichen und gerechten Lebenswandel. Er allein iſt wahrer Prieſter, weil er über Opfer, Reinigungen, Tempelweyhe und alle religiöſe Dinge reiflich nachgedacht hat. [132])

Der Weiſe iſt allein frey; denn Freiheit iſt das Vermögen, ſelbſtthätig nach eignen Grundſätzen zu handeln. [133])

Der Weiſe iſt nicht nur allein frey, ſondern auch ein König. Denn das Königthum iſt eine abſolute Gewalt, welche Keinem Rechenſchaft abzulegen hat; dieſe kommt nur dem Weiſen zu. Ueberdies muß ein Regent über das, was gut und böſe iſt, entſcheiden, wovon die Wiſſenſchaft allein der Weiſe hat. Eben ſo hat der Weiſe allein Beruf und Talent zu Magiſtratsſtellen, zu richterlichen Aemtern, und zum Redner. [134])

Der

131) Diogenes Laert. VII. §. 119. Θειους τε ειναι· εχειν γαρ εν ἑαυτοις οἱονει θεον· τον δε Φαυλον ἀθεον διττον δε ειναι τον ἀθεον· τον τε εναντιως τῳ θειῳ λεγομενον, και τον ἐξουθενητικον του θειου· ὁπερ ουκ ειναι περι παντα Φαυλον.

132) Diogenes Laert. VII. §. 119.

133) Diogenes Laert. VII. §. 121. Μονον τε ελευθερον — ειναι γαρ την ελευθεριαν ἐξουσιαν αυτεπραγιας.

134) Diogenes Laert. VII. §. 122. Cicero pro Muraena c. 29.

Der Weiſe iſt ſich ſelbſt genug; ſeine Glückſeligkeit beruhet auf ſeinem Charakter, und er bedarf für ſie keines fremden Beiſtandes. Aber darum lebt er doch nicht in der Einſamkeit, denn er iſt von Natur geſellig, und gerne thätig. [135])

Der Weiſe heirathet, und macht die Erzeugung der Kinder zum Zweck der Ehe; er ſiehet dabei ſowohl auf ſich, als auf das Vaterland. [136]) Er treibt nützliche Geſchäfte zu ſeinem Unterhalt. Er darf von ſeinen Freunden, welche Ueberfluß haben, von Staatsämtern und von dem Unterrichte in den Wiſſenſchaften, und in der Philoſophie etwas erwerben. [137]) Er nimmt Theil an der Staatsverwaltung, beſonders in den Staaten, welche ſich dem Ideale einer guten Staatsverwaltung, d i. einer ſolchen nähern, welche aus Monarchie, Demokratie und Ariſtokratie gemiſcht iſt. [138])

Das Leben achtet der Weiſe nur für etwas Gleichgültiges; was zwar der Natur angemeſſen, aber keine nothwendige Bedingung ſeiner Glückſeligkeit iſt. Das Gute wird nehmlich durch einen längern oder kürzern Beſitz weder erhöhet noch verringert. Daher kann es Fälle ge-

135) Seneca Epiſtola IX. Diogenes Laert. VII. §. 123.

136) Diogenes Laert. VII. §. 121. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p 226.

137) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 224, 226. In Anſehung des letzten, des Unterrichts, waren nicht alle einig; einige erklärten dieſe Art des Erwerbes für unerlaubt, und der Philoſophie unwürdig.

138) Diogenes Laert. VII. §. 131. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 184. 186.

geben, wo er mit Einſtimmung der Vernunft ſein Leben hingiebt, nehmlich für ſein Vaterland, für ſeine Freunde, und endlich, wenn er in unheilbaren Krankheiten, oder heftigern Schmerzen ſich befindet, wenn ſein Körper verſtümmelt, oder eines Sinneswerkzeuges beraubt iſt. [139]) Dieſes iſt unſtreitig das auffallendſte Paradoxon der Stoiker, welches jedoch aus ihren Grundſätzen richtig folgt. Der Weiſe handelt durchgängig der Vernunft gemäß, (καθηκοντως, unbeſtimmt, ob hier καθηκον in dem weitern oder engern Sinne eine bloß erlaubte vernünftige, oder eine ſittliche Handlungsweiſe bedeute.) Leben und Tod gehört unter die gleichgültigen Dinge, welche der Weiſe wählen oder nicht wählen kann, je nachdem es die Umſtände und Verhältniſſe mit ſich bringen. Er kann alſo unter den angegebenen Umſtänden über ſein Leben disponiren, ohne allen Abbruch an ſeiner Glückſeligkeit. Ob ſie nicht einen Unterſchied machten zwiſchen der Aufopferung für Freunde und Vaterland, und zwiſchen der Selbſtentleibung in den Umſtänden, welche den Weiſen ſelbſt betreffen, läßt ſich nicht behaupten. Aber es iſt einleuchtend, daß ſie in dem letzten Falle nur von einem dürfen ſprechen. Es könnte zwar ſcheinen, daß ſie auch dieſes nicht konnten, wenn jede Noth, jedes Unglück, das einem Menſchen begegnet

139) Cicero de finib. bonorum. III. c. 18. Diogenes Laert. VII. §. 130 Stobaeus Eclog. Ethic P. II. p 226. Plutarchus Stoicor. Repugn. p. 1042. Nach dieſem ſcheint es, als wenn Chryſipp die Lehre von dem Erlaubtſeyn des Selbſtmordes entweder auf die Bahn gebracht oder doch hauptſächlich vertheidiget habe. Die Worte, welche Cicero, Diogenes und Stobäus anführen, waren wenigſtens, wie man aus Plutarch ſiehet, aus einer Schrift des Chryſipps.

gegnen kann, wie ſie behaupten, nichts Böſes iſt. Denn bricht der Weiſe darum ſein Leben ab, weil ihn ein Unglück der Natur trifft, ja weil er nur mit Wahrſcheinlichkeit vorausſetzt, daß es ihn treffen werde, ſo ſcheint er das aus Feigheit zu thun, es ſcheint ihm an Kraft und Seelenſtärke zu fehlen, die Noth, den Schmerz zu ertragen, welches ſich mit ſeiner gerühmten Apathie nicht verträgt. Allein aus dieſem Geſichtspunkte wollen ſie die Sache nicht betrachtet wiſſen, ſondern der Weiſe ſoll ſich eben dadurch in ſeiner Größe und Majeſtät zeigen, daß er, nicht nothgedrungen durch ſeine ſinnliche Natur, ſondern aus freyem Entſchluſſe über ſein Leben waltet; er ſoll das Leben als ein Spiel, als ein Drama anſehen, bei welchem es ihm frey ſtehe, zu wie vielen Acten er es ausſpinnen wolle. — Indeſſen läßt ſich doch alle Inconſequenz nicht hinwegräumen, nur bemänteln. Es iſt eine große Täuſchung, wenn ſie meinen, das höchſte Gut, in ſo fern ſie doch Glückſeligkeit, ſey es auch, eine moraliſche, reingeiſtige, dabey verſtehen, hänge von keiner Zeitbedingung ab. Dem Begriffe nach betrachtet, da haben ſie Recht; aber hier iſt von Glückſeligkeit in Beziehung auf das Subject derſelben, von einer Beziehung auf Menſchen, und menſchliches Leben die Rede. Iſt das Streben des Menſchen als vernünftigen Weſens auf Glückſeligkeit gerichtet, ſo iſt es widerſinnig, das Leben, die Bedingung der Glückſeligkeit, im Bewußtſeyn ſeiner Vernunft, gewiſſer kleinen Unannehmlichkeiten willen hinzugeben, welche keinen Einfluß auf die Glückſeligkeit haben, und haben können. Er darf es nicht hingeben, er mag die höchſte Glückſeligkeit errungen haben, oder noch nach dem Beſitz derſelben ſtreben, wenn er nicht nach bloßer Willkühr, ohne Vernunft handeln will. Dies iſt noch mehr der Fall in einem Syſtem, wo die Unſterblichkeit der Seele problematiſch iſt, oder geradezu geläugnet wird. In Rückſicht auf Moralität fällt die Beurtheilung noch nachtheiliger aus. Aber es iſt einleuchtend,

daß eben die Verſchmelzung zweyer ſo heterogenen Begriffe, als Glückſeligkeit und Sittlichkeit, hier, wie in ſo manchen andern Fällen, nachtheilige Folgen gehabt, und den wahren moraliſchen Geſichtspunkt verrückt hat.

Alle dieſe Züge, wenn wir ſie zuſammen faſſen, ſtellen uns noch kein Bild einer übermenſchlichen Natur, ſondern nur einer veredelten Menſchheit dar. Nur die Eigenſchaften der Untrüglichkeit, der vollkommenſten Erkenntniß ſind vielleicht Foderungen, welche keinem endlichen Weſen zukommen. Aber wenn er durch dieſe über ſeinen Standpunct hinaus gehoben wird, ſo erinnerten manche unvermeidliche Schwächen und Zufälle der Natur nur zu ſehr daran, daß hier nur von einem Menſchen die Rede ſey. Die moraliſchen Eigenſchaften, welche dem Weiſen beygelegt werden, ſind dagegen meiſtentheils wahr und treffend, [140]) einige kleine Schatten, in dem Gemälde, einige Verirrungen von dem Geiſte wahrer Sittlichkeit ausgenommen, welche beweiſen, daß man das Princip der Sittlichkeit noch nicht ganz in ſeiner Reinheit aufgefaßt habe. Man könnte wünſchen, daß ſie in einigen Punkten noch ſtrenger geweſen wären, da ſie doch ein Ideal aufſtellen wollten, von dem ſie ſelbſt nicht behaupten wollten, daß es irgend ein Menſch erreicht habe. [141])

Das

140) Schon Cicero ſagte ſehr wahr Paradoxa c. 1. Quod mihi iſta παραδοξα, quae appellantur, maxime videntur eſſe Socratica, longeque veriſſima.

141) Cicero Academicar. Quaeſt. IV. c. 47 Sed qui ſapiens ſit aut fuerit, ne ipſi quidem ſolent dicere. — Die Realität des Ideals bewieſen ſie dadurch, daß es Philoſophen gegeben habe, welche ſich be-

Zwölfter Abſchnitt.

Ueberſicht des zweiten Zeitraums.

Wir haben nun den ganzen Zeitraum der zweiten Periode von Sokrates bis Zeno durchgelaufen — einen Zeitraum, in welchem der menſchliche Geiſt eine außerordentliche Thätigkeit äußerte, in welchem alle berühmte Syſteme aufgeſtellt wurden, die eine Reihe von Jahrhunderten hindurch ausſchließungsweiſe für Philoſophie gehalten wurden, und durch Erklärung, Anwendung, Beſtreitung und Berichtigung eine Menge von Köpfen beſchäftigten; wir haben die Bemühungen der Philoſophen dieſes Zeitraums für Wiſſenſchaft, ihre bald zuſammenhängenden, bald fragmentariſchen Philoſopheme, ſo wie wir ſie aus den vorhandenen Denkmälern und Nachrichten kennen, dargeſtellt. Es iſt nöthig, daß wir, ehe wir dieſe goldene Zeit der Philoſophie verlaſſen, noch einen allgemeinen Blick auf ſie werfen, die Richtung und das Streben der Vernunft in ihren verſchiedenen Punkten,

beſtrebten es zu erreichen, und ſich wirklich demſelben genähert hätten, wie Sokrates, Antiſthenes, Zeno, Cleanth, Chryſipp. Quinctial. Inſtitut. Orat. XII. c. 1. Diogenes Laert. VII. §. 115. Nur Chryſipp kam auf die ſonderbare Hypotheſe, es habe wirklich vor alten Zeiten einen ſolchen idealiſchen Weiſen gegeben. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 236.

ten, die Folgen und Resultate desselben, und den Zustand und Gewinn der Philosophie als Wissenschaft in ein Totalgemälde zusammenfassen, und daraus Folgerungen für die Richtung der Vernunft in der folgenden Periode ableiten.

Seitdem Sokrates das Nachdenken von leeren Speculationen auf das wirkliche Leben des Menschen gelenkt hatte, widmeten alle folgenden Denker ihre angelegentlichsten Forschungen dem Menschen. Zwar konnte der Hang zu Speculationen nie ganz ausgerottet werden, denn er liegt zu tief in der menschlichen Natur; aber er bekam doch eine andere Richtung. Die praktische Philosophie wurde immer mehr als der Zweck alles Philosophirens betrachtet, und alle Speculationen entweder absichtlich für die Wissenschaft des Lebens angestellt, oder doch mit derselben in Verbindung gesetzt. Die Untersuchungen über Gott, Welt und menschliche Seele dienten gewöhnlich zu der Grundlage für die Moral.

Hierin besteht ein unterscheidender Charakter der Philosophie dieses Zeitraums, daß sie kein bloßes unfruchtbares Wissen bezielet, sondern die Untersuchung solcher Gegenstände zu ihrem Geschäfte machte, welche für den Menschen, als denkendes und handelndes Wesen, Interesse haben. So wie das Philosophiren in dieser Hinsicht weniger einseitig und vielumfassender worden war, so hatte es auch an wissenschaftlicher Form gewonnen. Der Forschungsgeist begnügte sich jetzt nicht mehr damit, einzelne Probleme, die nur die Neugier aufgeworfen hatte, zu ergrübeln, sondern er faßte das ganze Gebiet des menschlichen Wissens, die Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit in eine gemeinsame Aufgabe, und suchte die Auflösung durch Raisonnement aus Grundsätzen.

Hieraus waren vier Systeme der Philosophie hervorgegangen, welche als das Eigenthum, welches sich

der

der menſchliche Verſtand durch ſeine Thätigkeit errungen hatte, zu betrachten waren, und nicht nur in Griechenland, ſondern auch in Rom und in den folgenden Zeiten unter allen cultivirten Völkern eben ſo viel Bewunderer und Anhänger als Gegner und Beſtreiter fanden, und die ganze denkende Welt eine lange Zeit unter ſich theilten. Jedes von denſelben hatte ſeine glänzende Seite, wodurch es ſich empfahl, aber auch ſeine Mängel und Gebrechen, welche den Eindruck ſchwächten.

Das Platoniſche Syſtem war für die Vernunft berechnet; es empfahl ſich durch ſeine Würde und Erhabenheit, welche in dem Ganzen die Vernunft anſprach. Es ſuchte das Sinnliche aus dem Ueberſinnlichen, das Endliche und Beſchränkte aus dem Unendlichen zu erklären, ohne beides zu identificiren und in Eins zu verſchmelzen. Indem es die Welt als ein von einer weiſen Intelligenz nach einem vollkommenen Ideal zweckmäßig und harmoniſch eingerichtetes Ganze, und die menſchliche Vernunft als einen mit der Gottheit verwandten Geiſt niederer Art darſtellte, gründete Plato darauf eine Moral, in welcher die höchſte Ausbildung der Vernunft im Denken und Handeln, und die Nachahmung Gottes und der Natur in Einrichtung des Lebens nach unveränderlichen Ideen und Zwecken, als das einzige des Menſchen würdige Streben aufgeſtellt wurde. Nichts verräth mehr den hohen Sinn des Syſtems als die Scheidung des Intellectuellen von dem Sinnlichen, und die Hinweiſung auf mehrere vorzüglich praktiſche Begriffe, die nicht aus der Sinnlichkeit entſprungen ſeyn können, ſondern einen höhern Urſprung haben müſſen. So wenig die Erklärung dieſes Urſprungs und die darauf gebauete Theorie von dem Zuſammenſtimmen der Vernunfterkenntniß mit der Natur begründet werden konnte, ſo war doch dieſe Idee ſelbſt, und die Hinweiſung auf ein Vermögen der Ideen ächt philoſophiſch, und verdien-

te von den folgenden Philosophen näher untersucht zu werden.

Aristoteles nahm keinen so hohen Flug, als Plato; er arbeitete mehr für den Verstand, als für die Vernunft. Begreiflichkeit und Gründlichkeit ist der Charakter, das Besondere auf das Allgemeine durch Begriffe zurückzuführen, die Natur aus Naturprincipien zu erklären, die Aufgabe, und die Erfahrungswelt die Sphäre seiner Philosophie. Alle Erkenntniß hat einen empirischen Ursprung; die Sinne liefern den Stoff, aus welchem die Vernunft durch Abziehung allgemeiner Begriffe das Wesen der Dinge erkennet. Auf diesen Grundsatz stützt sich seine ganze Philosophie. Die Welt ist in sich ein geschlossenes Ganze, unabhängig von allem, sie enthält in sich die Bedingungen aller Veränderungen durch ihre innere Form, die Ursache aller zweckmäßigen und harmonischen Bildungen. Er suchte also die Natur aus sich selbst zu erklären; aber in dem Verhältniß, als er dadurch den Verstand befriedigte, kam er in das Gedränge mit der Vernunft, welche in der Reihe des Endlichen doch keine letzte Bedingung findet, und er war genöthiget, wenigstens was den Grund der Bewegung betrifft, ein außerweltliches Wesen, eine Intelligenz anzunehmen, von welcher das oberste Glied in der Reihe der Bewegungen abhängt. Dadurch wurde aber nach der Richtung seines Geistes das außerweltliche Wesen wieder in den Kreis der Welt hinabgezogen, indem es durch seine Einwirkung den obersten Kreis des Himmels, das erste Triebrad in der Kette des Ganzen, in Bewegung setzt. Die höchste Intelligenz, als das höchste Wesen, wurde durch dieses Verfahren, als Gegenstand des Erkennens aufgeführt; aber in der Anwendung des Denkens zur Bestimmung seiner Eigenschaften, verwandelte sich aller Verstandesgebrauch in Nichts, die Vernunft erkannte jeden Begriff für zu klein, um dieses Wesen zu

umfaſſen. Auch in der Moral ſuchte Ariſtoteles das Uebersinnliche zu entfernen, in ſo fern er den Menſchen in derſelben blos aus dem Geſichtspunkt eines Naturweſens betrachtet, welches nach Glückſeligkeit ſtrebet, und dieſes Ziel durch Vernunft erreichen kann und ſoll. Da aber der Menſch ein geſelliges Weſen iſt, und ſeiner Mitmenſchen nicht entbehren kann, ſo kann er nur in der Geſellſchaft durch vollkommene Ausbildung ſeiner Fähigkeiten und durch Ausübung der Tugend glückſelig werden. Der höchſte Grad der Glückſeligkeit, wodurch der Menſch ſich Gott nähert, iſt aber das Vergnügen des Denkens.

Ungeachtet Epikur mit dem Ariſtoteles den blos empiriſchen Urſprung aller Erkenntniß annahm, ſo hatte doch ſein Syſtem einen von andern ganz abweichenden Charakter. Es war ein reinerer Empirismus, der in demſelben athmet. Wenn Ariſtoteles ſchon in die Natur die Wirkungen einer Intelligenz übergetragen hatte, daß ſie ohne Vorſtellung von Zwecken zweckmäßig wirkte, und ſein Naturſyſtem daher auch den Foderungen des Verſtandes ſich anſchmiegte, ſo verbannte Epikur daraus jede Spur eines verſtändigen Zuſammenhangs, und ließ ſeiner Natur nichts als blindes Wirken. Das Ueberſinnliche, was andere Denker als den Grund der Natur angenommen hatten, ohne es befriedigend erklären oder beweiſen zu können, erſchien ihm grundlos, und nur dazu erfunden, um den Menſchen in dem Genuß ſeiner Glückſeligkeit zu ſtöhren. So ſehr aber ſeine Phyſiologie Atheismus zur nothwendigen Folge zu haben ſcheint, ſo nöthigte ihn ſeine Seelenlehre, in welcher er die Seele, was das Vorſtellen betrifft, ganz von der äußern Natur abhängig machte, göttliche Weſen anzunehmen, weil Vorſtellungen davon in dem menſchlichen Gemüthe vorkommen. Sie ſind aber bloße Naturweſen, Theile der Natur, die nicht in den Gang der Natur eingreifen,

isolirte, und in ihrem Genusse ungestörte Wesen. Es gründet sich in seiner Philosophie nichts auf sie, und daher ist auch seine Moral, wie die des Aristoteles, die einzige unter den Griechen, die ganz frey von allen theologischen Ideen geblieben ist, wenn man anders mit diesem Namen eine Lehre benennen kann, welche dem Menschen, als bloßem Naturwesen, nur lehret, sich eine angenehme Existenz zu verschaffen, und alles Unangenehme aus seinem Zustande zu verbannen, welche der Vernunft keine andere Bestimmung anweiset, als Verwalterin und Leiterin der Empfindungen und Gefühle zu jenem Naturzwecke zu seyn. Kein System setzte sich übrigens eine so beschränkte und niedrige Aufgabe zur Auflösung vor, und keines befriediget, ungeachtet der fast durchgängigen consequenten Festhaltung der empirischen Ansicht, auch in dem beschränkten Kreise die Foderungen der Vernunft. Anstatt des Blendwerks einer übersinnlichen Erkenntniß, setzte es ein anderes Blendwerk einer erträumten, auf willkührlichen Hypothesen beruhenden Einsicht in die Geheimnisse der Natur, die nichts erklärte, und um den Menschen eine vollkommene Sicherheit zu sichern, beraubte es ihn dessen, worauf seine Würde und Hoheit beruht, des Sinnes für Recht und Sittlichkeit.

Auch Zeno behauptete mit dem Aristoteles einen durchaus empirischen Ursprung aller menschlichen Erkenntnisse. Aber wie abweichend ist sein System von dem des Aristoteles und des Epikurs, ungeachtet der Uebereinstimmung in diesem Hauptpunkte? Nach seiner Ansicht war Gott und Natur ein und dasselbe, die Grundkraft, welche alle Materien durchströmet, und sie nach vernünftigen Zwecken zu einem harmonischen Ganzen verbildet. Die ganze Welt ist das Substrat der Gottheit, in welchem sie sich auf mannichfaltige Art ihre Wirksamkeit äußert: als Körperkraft, organisirende und denkende Kraft. Ein Ausfluß der letzten sind die Seelen der Menschen. Dieses Na-

Naturſyſtem, wenn man davon abſiehet, daß es durch nichts begründet iſt, empfiehlt ſich durch die Einheit des Princips, durch den Zuſammenhang und die Verkettung der Dinge; aber der ſtrenge Determinismus, auf welchen es hinführet, ſtimmt nicht überein mit dem praktiſchen Theile ſeiner Philoſophie, in welchem er wirklich weiter ſahe, als ſeine Vorgänger. Er erkannte die Vernunft als das einzige Geſetzgebende in dem Menſchen, weil ſie göttlicher Natur iſt, obgleich nicht ganz rein, doch in ſo fern, daß ſie allein unabhängig von allem Sinnlichen, beſtimmt was gut und böſe iſt, was der Menſch ſich zum Zwecke ſetzen oder nicht ſetzen ſoll. Der Menſch ſoll nach nichts ſtreben, als mit der göttlichen und ſeiner eignen Vernunft durchgängig einſtimmig zu ſeyn, und alles andere was nicht zu dieſem Zwecke ſtimmt, als gleichgültig betrachten, und daher ohne Leidenſchaften ſeyn. Alles dieſes ſetzt abſolute Freiheit voraus, ohne welche dieſe ganze Sittenlehre keinen Sinn hat. Nun iſt aber einleuchtend, daß Zeno ſein Moralſyſtem auf einen gewiſſen Parallelismus der äußern Natur mit der innern Natur des Menſchen gründete; ſo wie in der Natur eine Intelligenz die einzige wirkende Kraft iſt, ſo iſt und ſoll auch in dem Menſchen die Vernunft das einzige Prinzip des Urtheilens und Handelns ſeyn. Auf dieſe Art aber ſtehet das Naturſyſtem mit dem Moralſyſtem in Widerſtreit. Iſt jenes wahr, ſo muß ein allgemeiner Determinismus behauptet werden; der Menſch ſtehet, ſo wie jedes andere Weſen, unter dem unmittelbaren Einfluſſe der Gottheit, ohne Freiheit, und ſein moraliſches Handeln muß wie jede Naturwirkung, aus einer Naturkraft erklärt werden, ſo wie ſein unmoraliſches Handeln dagegen wieder mit den Grundſätzen ſeiner Naturphiloſophie ſtreitet.

Dies war der allgemeine Inhalt der vier berühmteſten Syſteme dieſer Zeit. Die Aufgabe, welche ſie zu

löſen

lösen hatten, war: die letzten Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit zu erforschen, oder die Bedingungen eines allgemeinen Systems menschlicher Erkenntnisse zu finden, und diese Erkenntnisse selbst in ein System zu bringen. Sollte diese Untersuchung gelingen, so mußte erstlich eine gründliche Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens, der verschiedenen Arten von Erkenntnissen und ihrer Gesetze und Bedingungen, zweitens eine deutliche Entwickelung des Begriffs der Philosophie, ihres Inhalts und ihrer Form vorausgehen. Aber nicht diesen natürlichen Gang konnte die philosophirende Vernunft gehen; sie konnte nur mit dem enden, womit sie hätte beginnen sollen. Nur durch die allmählige Entdeckung von Schwierigkeiten, Widersprüchen, und dem Mangel an Begründung und Haltbarkeit mußten erst Zweifel aufgeregt, und durch diese das Bedürfniß einer vollständigen Erforschung des Denk- und Erkenntnißvermögens, und einer gründlichen Propädeutik herbeigeführt werden. Aus diesem letzten Gesichtspunkte müssen die Philosophieen dieses Zeitraumes betrachtet werden. Sie enthalten mehrere schöne Entdeckungen des menschlichen Geistes, aber noch zu einseitig, zu wenig bewährt, und aus ihren letzten Gründen hergeleitet.

In allen Theile der Philosophie war zum Anfange viel geleistet. Wie wenig war aber dieses Viele zur Vollendung. Selbst das Wahre, das die denkenden Köpfe entdeckt hatten, verlor einen Theil seiner Würde und seines Einflusses, unter der Gesellschaft von Fehlern und Mängeln, welche unvermeidlich waren, unter den Widersprüchen und Contrasten, welche die verschiedenen Ansichten in den entgegengesetzten Systemen zur Folge hatten. Die Menge von Entdeckungen und Meinungen, denen die nothwendige Einheit und Zusammenstimmung fehlte, welche nur die Frucht der erschöpfenden Untersuchung ist, verblendete das Auge des Verstandes, daß es

zu-

zuletzt gar nichts zu ſehen glaubte. Wir dürfen nur die einzelnen Theile der Philoſophie muſtern, um dieſes Reſultat beſtätiget zu finden.

Wir wollen keine ſchulgerechte Definition von der Philoſophie fodern; aber eine Idee mußte doch den Denkern vorſchweben, ohne welche ſie ſelbſt nicht einmal hätten philoſophiren können. Dieſe Idee aber, wie verſchieden iſt ſie, welche den vier Syſtemen zu Grunde liegt.

Plato ſchränkt die Philoſophie bloß auf das Ueberſinnliche ein, ſie iſt die reinvernünftige Erkenntniß von dem, was abſolut wahr, gut und ſchön iſt, von dem höchſten Weſen, und deſſen Verhältniß zur Welt. Von ihrem Gebiete ſchließt er alles Sinnliche, was Gegenſtand der Erfahrung iſt, aus; ſelbſt die Mathematik, ſo ſehr er den Werth derſelben als Verſtandeswiſſenſchaft ſchätzt, und ſie als die beſte Vorbereitung zur Philoſophie betrachtet, unterſcheidet er noch von Philoſophie. Der Rationalismus, den er gründete, beruhete auf ſeiner Behauptung, daß nicht die Sinne, ſondern die Vernunft die Dinge, wie ſie an ſich ſind, erkenne, und auf ſeiner Anſicht von den Ideen — einem ſchwankenden Grunde, durch welchen eben ſo ſehr die Selbſtſtändigkeit der Vernunft in dem Praktiſchen geſichert, als die Thür zu allen Schwärmereyen der Vernunft geöffnet wurde.

Ariſtoteles nüchterner Verſtand harmonirte nicht mit dem hohen Fluge ſeines Lehrers in das ſchwärmeriſche Land des Ueberſinnlichen, und er ſchränkte die Philoſophie bloß auf das Feld der Erfahrung ein. Sie iſt die Wiſſenſchaft von den Gründen deſſen, was iſt, die keinen andern Zweck als das Wiſſen ſelbſt hat. Sie bietet die Gründe dar zu dem, was die Erfahrung im Einzelnen aufſtellt. Ungeachtet ſie ſich über die Erfahrung erhebt, welche uns nur das Einzelne, Individuelle und Zufällige bekannt macht, ſo entſteht ſie doch nur auf dem

Boden der Erfahrung, da aus dieser durch Abstraction das Allgemeine abgezogen wird, welches den Grund des Einzelnen enthält, und dieses alle Grundsätze des Wissens darbietet. Nach diesem Begriff sind alle mathematische, ja selbst empirische Wissenschaften, als empirische Physik, nicht von der Philosophie ausgeschlossen. Aber Wissenschaft um des Wissens willen ist Hauptmerkmal, was den Charakter des Philosophischen enthält.

Diesem kommt Zeno's Begriff von der Philosophie am nächsten; nur erweitert er den Umfang noch weit mehr, da er alles, was sich wissen läßt, alle menschlichen und göttlichen Dinge, zum Gegenstande der Philosophie machte, dagegen aber das Merkmal, worauf Plato und Aristoteles am meisten gesehen hatten, den wissenschaftlichen Charakter, destomehr aus den Augen ließ. Zwar blieb der Philosophie der Name Wissenschaft; allein da er das Wesen der Wissenschaft mehr in der objectiven Realität als in der Form des Erkennens suchte, so wurden die Grenzen zwischen Philosophie und andern Erkenntnissen zu unbestimmt ausgedehnt. Nur zwey Punkte waren es, welche stillschweigend zum Unterscheidungsmerkmale dienten; dieß war die Untersuchung über die Realität der Erkenntniß und das höchste Gut. Der höchste Zweck der Philosophie war die Erkenntniß der Bestimmung des Menschen als vernünftige Wesen, um vernünftig zu handeln, Bedingung derselben jene vorläufige Untersuchung der Erkenntniß, und die Erkenntniß des Universums im Zusammenhange. Die Bestimmung des Begriffs der Philosophie beruhete also bei dem Zeno mehr auf dem Inhalte und dem Zwecke, was sie zu leisten habe, als auf der Form des Erkenntnisses.

Am wenigsten erhebt sich Epikur, der ebenfalls mit Aristoteles in Ansehung des Ursprungs der Erkenntnisse den Empirismus, und zwar noch reiner annahm, wodurch er sich aber auch noch mehr der wissenschaftlichen Cul-

Cultur entzog. Ueber den Begriff der Philoſophie als Wiſſenſchaft, über ihren Grund, Umfang und Eintheilung hat er weit weniger als andere Philoſophen nachgedacht, und man kann nur aus ſeinen Philoſophemen ihren Begriff abſtrahiren. Demnach iſt die Philoſophie der Inbegriff derjenigen Kenntniſſe, durch welche die Erreichung der Gemüthsruhe möglich iſt. Da dieſe Gemüthsruhe theils aus Abweſenheit von unangenehmen Empfindungen, theils aus der durch Stillung der Naturbedürfniſſe entſtehenden Befriedigung des Menſchen beſteht, ſo würde die Philoſophie vorzüglich mit der Unterſuchung der empfindenden Natur des Menſchen und ſeiner Verhältniſſe zur äußern Natur ſich beſchäftigen müſſen. Und dieſes iſt denn auch wirklich der Hauptinhalt der epicureiſchen Philoſophie, nur mit der Einſchränkung, daß eine wiſſenſchaftliche erſchöpfende Unterſuchung weder Zweck noch Bedürfniß ſeines Forſchens iſt. Denn nicht die höhere wiſſenſchaftliche Anſicht, ſondern die Anwendung für das Leben iſt das Richtmaaß, welches der Unterſuchung beliebige Grenzen zu ſetzen erlaubt, ſobald man gefunden hat, was man für ſein Individuum braucht. Auf dieſes Reſultat beziehen ſich alle andere Unterſuchungen, über den empiriſchen Urſprung der Erkenntniſſe, und über den Grund der Welt und ihre Erſcheinungen, die eben ſo wenig wiſſenſchaftlichen Charakter haben. Die zweite ſollte das menſchliche Gemüth von dem Einfluß des Aberglaubens, das heißt, von dem Einfluſſe der Ideen von einem moraliſchen Weltregierer und der Fortdauer der Seele auf die Gemüthsruhe befreyen, und die erſte, dieſe thetiſchen Vorausſetzungen ſowohl als die praktiſchen begründen.

Wir finden alſo in dieſen Syſtemen zwey Grundlagen, welche von einander ganz abweichen, den Empirismus und den Rationalismus. Den letzten treffen wir bloß bey Plato an; er mußte aber bald dem Empiris-

pirismus weichen, weil er nicht befriedigend und erschöpfend begründet wurde. Der Empirismus aber ist von Aristoteles, Epikur und Zeno selbst wieder auf verschiedene Weise aufgefaßt worden, daß sie drey sehr verschiedene Systeme darauf bauen konnten. Der Rationalismus begünstigte den Hang der menschlichen Vernunft zur Speculation und zur Ueberschreitung des Feldes der Erfahrung; dagegen empfahl sich der Empirismus durch seine Natürlichkeit, durch seine Entfernung des mystischen Ursprungs mancher Bestandtheile der menschlichen Erkenntniß. Beiden lag aber der Wahn zum Grunde, daß die Natur der Dinge an sich als ein zusammenhängendes, geordnetes Ganze erforscht werden könne, in dem Rationalismus, durch die reine Erkenntniß der Vernunft, in dem Empirismus, durch die bloße Wahrnehmung der Objecte. Der Rationalismus vermittelte diese Erkenntniß durch eine vorher bestimmte Harmonie zwischen Vernunft und den Objecten, deren Formen die Ideen waren; der Empirismus durch die unmittelbare Vereinigung dieser Formen mit den Objecten, daß sie die Vernunft von diesen abstrahirte; indem man entweder voraussetzte, die Natur sey ein Analogon der Vernunft, (Aristoteles), oder, eine Intelligenz sey die allgemeine wirkende Kraft in der Natur (Zeno). In beiden Arten des Empirismus war doch immer noch etwas von dem Rationalismus des Plato vermischt; die Idee eines durch vernunftmäßige Gesetze und Zwecke bestimmten Ganzen leitete die Forschung, und führte daher um so eher wieder auf eine die Welt regierende Intelligenz zurück; diese Idee verwarf Epikur gänzlich, und stellte ein drittes System von Empirismus auf, in welchem keine Spur von vernünftigem Zusammenhange anzutreffen, sondern nur blinde Nothwendigkeit und Zufall herrschend war.

Es ist leicht einzusehen, daß, außer der allgemeinen Voraussetzung von der Erkennbarkeit der Dinge an sich, sehr

ſehr verſchiedene Anſichten, Vorausſetzungen und Grundſätze in dieſen Syſtemen im Spiele waren; daß ein mannichfaltiges theoretiſches und praktiſches Intereſſe, bald rein, bald in einander verſchlungen, das Ganze derſelben beſeelte. In dieſem liegt der letzte Grund von der Ueberzeugung, welche dieſe Syſteme bey ihren Urhebern und Anhängern hervorbrachten, nicht in der wiſſenſchaftlichen Begründung der Sätze, von welchen ſie ausgehen.

Daher ſtützten ſich dieſe Syſteme auch nicht auf eine vollſtändige, gründlich durchgeführte Unterſuchung des geſammten Erkenntnißvermögens. Nur einzelne, oft zufälllg gemachte und abgeriſſene, zuweilen erſt durch das Syſtem herbeygeführte Reflexionen über einzelne Arten des Vorſtellens und Erkennens ſind in ihre Forſchungen verwebt. Aber eben daher konnten ſich dieſe Syſteme auch nicht als gewiſſe ausgemachte Wahrheit geltend machen; ſie wurden bezweifelt, beſtritten, vergeſſen; obgleich der menſchliche Geiſt, ſo lange noch keine beſtimmte, ſichere, aus dem Erkenntnißvermögen ſelbſt abgeleitete Richtſchnur, das Gültige, Subjective und Objective in dem Erkennen zu unterſcheiden, aufgefunden war, auch oft wieder zu ihnen, nur in veränderter Geſtalt, zurückkehrte.

Das Streben des menſchlichen Geiſtes nach dem Abſoluten, das alles übrige bedingt, ohne ſelbſt weiter eine Bedingung vorauszuſetzen, aus welchem alle Philoſophie entſprungen war, hatte ihn noch nicht genöthiget, ſich zuvor in ſich ſelbſt zu orientiren, um auch nur verſtehen zu lernen, was das Streben nach dem Abſoluten, ob und wie eine Erkenntniß deſſelben möglich ſey. Aber gleichwohl waren, wie durch einen geheimen Zug der Natur, alle Denker darinn übereingekommen, drey große Provinzen für das philoſophiſche Wiſſen, zu-

gik, Physiologie und Ethik, festzusetzen. Plato und Aristoteles, welche zuerst die Philosophie in diese drey Theile eintheilten, machten auch die ersten scharfsinnigen, wenn gleich bei weitem nicht erschöpfenden Reflexionen über den Inhalt und Umfang, Form und Behandlung derselben. Die folgenden Denker dachten wenig oder gar nicht daran, auf diesem Wege ihrer Vorgänger fortzuschreiten, und durch einen mit fester Hand vorgezeichneten Plan dieser Wissenschaften ihr philosophisches Forschen in den gehörigen Gang zu bringen, um dem Ziele, dem philosophischem Wissen, mit glücklichen Erfolge sich nähern zu können. Sie sind daher in diesem Punkte alle mehr oder weniger Naturalisten, welche der Leitung ihres eignen Forschungsgeistes überlassen waren.

Schon Plato hatte den Inhalt der Logik ziemlich richtig bestimmt, wenn er von ihr foderte, sie müsse angeben, welche Begriffe sich verbinden oder nicht verbinden lassen, und welche nothwendig mit einander zu verbinden sind, wenn er dabei bloß den formellen Gehalt der Begriffe im Sinne gehabt hätte. Allein nach seiner Ansicht war das Denken das reine Erkenntnißvermögen, und die reinen Begeiffe, Urtheile und Schlüsse von reinem objectiven Gehalt. Logik und Metaphysik flos in eins zusammen, daher er auch die letzte Dialectik nannte. In dieser Rücksicht konnte er die Grenzen der Logik, als einer Wissenschaft, die bloß die Form des Denkens zum Objecte hat, nie mit präciser Schärfe bestimmen, ungeachtet in seinen Schriften viele feine logische Untersuchungen vorkommen.

Aristoteles gelang es, erst die Logik in wissenschaftlichen Gang zu bringen. Vielleicht wäre er nicht der erste wissenschaftliche Bearbeiter der Logik geworden, wenn er nicht von dem Rationalismus des Plato abgegangen wäre. Durch seine Voraussetzung, daß auch diejenigen

Be-

Begriffe, welche Plato als von der Erfahrung unabhängig angeſehen hatte, aus dieſer entſpringen, und die Form der Objecte enthalten, wurde er wahrſcheinlich darauf geführt, eine Abſonderung der Form von der Materie des Denkens vorzunehmen, und jene beſonders in Unterſuchung zu ziehen. Ungeachtet er kein vollſtändiges Syſtem der Logik geliefert hat, ſo iſt doch die Theorie der Urtheile und der ordentlichen einfachen Schlüſſe durch eine etwas weitſchweifige aber gründliche Analyſe erſchöpft worden. Der Grundſatz des formalen Denkens, der Grundſatz des Widerſpruchs, liegt derſelben zum Grunde, obgleich er nicht hier, ſondern in der Metaphyſik ausdrücklich als erſter Grundſatz des Denkens und Erkennens angegeben iſt. Daher drückte er dieſen formalen Grundſatz ſo aus, als hätte er objectiven Gehalt: kein Ding kann zugleich ſeyn und nicht ſeyn; und ſeine Logik bekam dadurch das Anſehen eines Organons, welches lehren ſollte, aus bloßen Begriffen die Erkenntniß zu erweitern. Hierdurch hat Ariſtoteles allen Dogmatikern, ſie mochten Empiriſten, oder Rationaliſten ſeyn, die Kunſt gelehrt, in ihren Speculationen kunſtgerecht zu verfahren.

Nach dem Ariſtoteles gewann die Logik keinen Zuwachs. Seine Bearbeitung war ſelbſt den meiſten Denkern weniger bekannt, als uns, und Epikur und Zeno fanden vielmehr nöthig, die objective Wahrheit der Erfahrung zu retten, als die Regeln des Denkens in ein künſtliches Syſtem zu bringen. Da ſie beide den empiriſchen Urſprung der Erkenntniſſe annahmen, ſo glaubten ſie aller künſtlichen Logik entbehren zu können, wenn nur der Grund aller Erkenntniß außer Zweifel geſetzt ſey. Dieſe Unterſuchung, welche alſo gewiſſermaßen an die Stelle der Logik trat, hatte nur die Realität der unmittelbaren ſinnlichen Erkenntniß zum Gegenſtande. Denn,

wenn nur dieſe außer Zweifel geſetzt war, ſo ſchien es für die daraus hergeleiteten Sätze keiner beſondern Begründung zu bedürfen. Alles kam darauf an, zu beweiſen, daß und wie die ſinnlichen Vorſtellungen durch die Einwirkung der auf die Sinneswerkzeuge wirkenden Gegenſtände entſtehen und daß die Vorſtellungen die Objecte, welche ihre Urſachen ſind, auch ihrer Natur und ihrem Weſen nach unveränderlich darſtellen. Epikur ſtellte als Grundſatz auf, daß kein Sinn trügen dürfe, wenn man ſich auf die Erfahrung verlaſſen ſolle, und ſuchte nur die einzelnen dagegen ſtreitenden Inſtanzen zu entkräften; und dann gieng ſein Augenmerk darauf, aus den Atomen die Entſtehung der mannichfaltigen Vorſtellungen zu erklären. Dieſes war nicht nur die leichteſte Art, ſich der ſchwierigen Unterſuchung zu entziehen, und er hätte nicht einmal nöthig, ein beſonderes Kriterium für die Wahrheit der Vorſtellungen feſtzuſetzen, weil nach ſeinem Syſtem alle ſinnlichen Vorſtellungen wahr ſeyn mußten; ſondern auch die einzige Art, und er hätte den Streit entſchieden, wenn er auf dieſe Art hätte entſchieden werden können. Allein nicht genug, daß die Hauptſache, die objective Realität aller ſinnlichen Vorſtellungen dabey mehr willkürlich vorausgeſetzt als erwieſen war, ſo mußte er auch die Realität der Atomenlehre entweder aus derſelben Quelle ableiten, oder geſtehen, daß er dieſe Unterſuchung nicht erſchöpft habe.

Zeno hatte ſich zwar dieſe Sache nicht ſo leicht gemacht, denn er behauptete nicht, daß alle ſinnliche Vorſtellungen, ohne Unterſchied, objectiv wahr ſeyen; ſondern daß es auch falſche gebe; und er hatte nun die ſchwere Aufgabe, ein Kriterium aufzufinden, wonach die Wahrheit oder Falſchheit der Vorſtellungen beſtimmt wer-

werden könnte. Das von ihm aufgeſtellte hatte den Fehler, die Bedingungen, unter welchen eine Vorſtellung mit ihrem Gegenſtande vollkommen übereinſtimmt, zwar angegeben zu haben, aber eines neuen Kriteriums zu bedürfen, um auszumachen, wann dieſe Bedingungen wirklich vorhanden wären; die Auflöſung wieß alſo wieder auf die Aufgabe zurück. Dann erſtreckte es ſich bloß auf die Erfahrungskenntniß, und konnte nicht auf die Vernunfterkenntniſſe angewendet werden.

Dieſe vergeblichen Bemühungen, den Dogmatismus auf dem empiriſchen Wege zu begründen, waren es hauptſächlich, welche dem Skepticismus die Waffen in die Hände gaben; und ſie hatten noch außerdem den Nachtheil, daß ſie die Unterſuchung, welche vor allem nothwendig war, die Unterſuchung des Erkenntnißvermögens und ihrer Geſetze, ſo lange aus den Augen rückten, bis der menſchliche Geiſt ſich würde überzeugt haben, daß er ſich erſt ſelber kennen müſſe, ehe er von den vorgeſtellten Gegenſtänden etwas zu wiſſen vorgeben könne.

Nichts reizt den menſchlichen Geiſt mehr, als die Ausſicht auf ein vollendetes Syſtem des Univerſums, die täuſchende Hoffnung, in das Weſen der Natur einzudringen, und die Verkettungen der Dinge zu dem allumfaſſenden Ganzen einzuſehen. Der Weg der Erfahrung, durch bedachte Beobachtungen und Verſuche ſcheint viel zu langſam und unſicher zu dieſem Ziele zu führen; die Vernunft ſchmeichelt ſich, auf einem kürzern und vielverſprechendern Wege jeder Erfahrung zuvor zu eilen, ja ſie überſpringen zu können.

Auf die erſten unvollſtändigern Verſuche der Art in der erſtern Periode, folgten in der zweiten vollſtändigere, umfaſſendere, mit mehr wiſſenſchaftlicher Form ausgeſtattete. Noch mehr zeichneten ſich dieſe Verſuche durch das Ringen der Vernunft, die theoretiſchen und praktiſchen Kenntniſſe in Einheit zu bringen, aus. Dieſes Streben nach Einheit, und die Anſicht von dem Erkenntnißvermögen beſtimmen den Charakter der metaphyſiſchen Syſteme.

Plato, der zuerſt die überſinnliche Erkenntniß der Vernunft zu begründen ſuchte, und in dieſer Rückſicht als der Urheber der dogmatiſch-wiſſenſchaftlichen Metaphyſik zu betrachten iſt, gieng von der Idee aus, daß nur das Unveränderliche, Beharrliche, Unwandelbare, Gegenſtand der Erkenntniß ſey; daß dieſes das Reale an den Gegenſtänden ſey, da hingegen die Art und Weiſe, wie das Reale durch das Medium der Sinne erſcheine, das Wechſelnde und Veränderliche an den realen Objecten ausmache. Daher behauptete er, daß nicht die Sinne, ſondern die Vernunft die Dinge erkenne, wie ſie an ſich ſind. Da er zuerſt gewiſſe reine, von der Erfahrung unabhängige Erkenntniſſe inne geworden war, und aus Uebereilung empiriſche Vernunftbegriffe nicht von den reinen unterſchied, ſo mußte ſeine Speculation über Welt, Seele und Gott zugleich das Problem löſen: wie es möglich ſey, daß die Vernunfterkenntniß mit der Natur der Dinge übereinſtimme, und dieſelbe gleichſam anticipire? Die einzige mögliche Auflöſung, welche ſich ſeinem Geiſte darbot, war dieſe: die Dinge ſind von einer Intelligenz nach Ideen geformt worden; die Form, welche mit der Materie vereinigt worden, iſt das Unwandelbare und Bleibende;

hende an den Dingen, was den Gattungen und Arten zum Grunde liegt; das denkende Weſen hat durch die Vernunft jene Ideen in der Copie erhalten, und iſt eben dadurch in Stand geſetzt worden, das Weſen der Dinge a priori einzuſehen.

Hieraus ergiebt ſich das Eigenthümliche der Platoniſchen Metaphyſik in ihren drey Haupttheilen, als Weltlehre, Seelenlehre, Theologie. Ihr Inhalt beſtehet aus der Entwickelung dieſer Vernunftideen in Verbindung mit jener eigenthümlichen Anſicht. Die Materie iſt das Beſtimmbare, welches durch die höchſte Intelligenz beſtimmt und gebildet worden. Alle Zweckmäßigkeit und Regelmäßigkeit in der Welt rührt von der weltbildenden Gottheit, das Gegentheil, worin die Quelle alles Böſen liegt, von der Materie her. Die verſchiedenen Betrachtungen, welche er über dieſe Ideen anſtellte, mußten dazu dienen, einen Menge reiner Begriffe zu entwickeln, durch welche Ariſtoteles Metaphyſik vorgearbeitet wurde. Die Methode, welche Plato für die Metaphyſik erfand, beſtehet darin, daß man von dem Bedingten auf das Unbedingte aus bloßen Begriffen fortſchließet, und umgekehrt aus dem Unbedingten, als letzten Bedingung, das Bedingte ableitet. Er hatte den richtigen Weg gefunden, auf welchem der menſchliche Geiſt in das Syſtem der Natur eindringen mußte, wenn es je demſelben vergönnt ſeyn ſollte, durch Speculationen über das Ueberſinnliche etwas anders als das Forſchende zu finden. Allein ſchon die Geſchichte ſo vieler von einander abweichender, immer auf demſelben Wege wiederholter Verſuche, ohne einen feſten Fuß faſſen zu können, muß alle Erwartungen niederſchlagen.

Ariſtoteles durchwanderte ſchon denſelben Weg in einer andern Richtung. Plato ließ die Objecte durch das Denken beſtimmt werden; Ariſtoteles machte das Denken von den Objecten abhängig; was die Welt in dem Syſtem des Erſten durch die Intelligenz bekam, Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, das hatte ſie in dem Syſtem des letzten ſchon an ſich urſprünglich. Dieſe Verſchiedenheit der Anſicht folgte aus dem entgegengeſetzten Syſteme des Erkennens beider Männer; natürlich mußte daher auch Inhalt und Form der Metaphyſik unter Ariſtoteles Bearbeitung eine ganz andere Geſtalt gewinnen. Wenn Plato nach dem Plane und Zwecke des Ewigen forſchte, um in dieſem den Aufſchluß über die Natur zu finden; ſo wendete ſich Ariſtoteles zu demſelben Zwecke, an die Natur ſelbſt; wo jener geendet hatte, da fing dieſer ſeine Unterſuchung wieder an. Plato ließ die Natur als Inbegriff von Naturweſen, die durch Geſetze ein regelmäßiges Ganze ſchlieſſen, durch die Intelligenz werden. Ariſtoteles betrachtete das Naturreich als ein gegebenes Ganzes.

Die Naturwiſſenſchaft war die Baſis, auf welche Ariſtoteles ſeine Ontologie und Theologie gründete. Indem er den Begriff der Natur, daß ſie dasjenige ſey, was das Princip ſeiner Veränderungen in ſich ſelbſt enthalte, mit ſeiner gewohnten logiſchen Subtilität analyſirte, entwickelte er die meiſten metaphyſiſchen Begriffe und Sätze, doch ohne ſich der Vollſtändigkeit verſichern zu können. Die Begriffe Kraft, Thätigkeit, Veränderung, Bewegung, Raum, Zeit, Unendlichkeit, dieſe und mehrere andere gewannen durch ſeine Forſchungen eine größere Beſtimmtheit und Deutlichkeit, wenn er ſie auch nicht bis an ihren erſten Uranfang verfolgen konnte. Sie wurden durch die Unterſuchung des Begriffs

griffs der Natur herbeygeführt, und er betrachtete ſie demnach als durch äußere Objecte gegebene Begriffe, deren Expoſition er dadurch zu bewähren ſuchte, daß er die Begriffe mit ihren Objecten zuſammen hielt. In dieſer Rückſicht, und weil dieſes der erſte Verſuch einer Naturwiſſenſchaft iſt, behauptet dieſes Produkt des philoſophiſchen Geiſtes ein großes Intereſſe. Auch hat die Anſicht der Natur, als ein durch ſich ſelbſt geſetz- und zweckmäßig wirkendes Princip, ſchon ihr eignes Intereſſe; aber es läßt ſich nicht erweiſen, daß die Natur ein ſolches wirkendes Princip ſey; wir betrachten die Natur ſo, aber wir können in der Natur kein Princip auffinden, um dieſe Zweckmäßigkeit zu erklären; Ariſtoteles aber nahm es in den Begriff der Natur auf. Die Form iſt es, welche die Materie beſtimmt und ſie zu dem macht, was jedes Ding iſt; die Form iſt zugleich das Princip zweckmäßigen Wirkens — eine Hypotheſe, welche doch dem Forſchungsgeiſte einen ungemein wichtigen Geſichtspunkt darbietet, und ſich ſchon dem Ariſtoteles in der Bearbeitung der Naturbeſchreibung fruchtbar bewieß.

Ein ſpecieller Theil der Naturwiſſenſchaft iſt die Seelenlehre, und die Betrachtung über den Himmel. Die Seele betrachtet Ariſtoteles als die lebendige Kraft eines organiſchen Körpers. Er hält ſich weniger bei den Speculationen über das Weſen und den Urſprung dieſer Kraft auf, (welche auch eben ſo wenig befriedigen, als alle ähnliche), als über die verſchiedenen Functionen und Wirkungen derſelben, worüber ſeine trefflichen Beobachtungen äußerſt intereſſant ſind, wenn er auch, durch den Begriff veranlaßt, den Organismus zum Theil mit als eine Wirkung der Seele betrachtet.

Der Himmel iſt der unaufhörlich bewegliche Körper Gottes. Denn die Bewegung iſt ohne Anfang und

Ende; dieſe ſetzt aber einen Körper voraus, welcher unaufhörlich bewegt wird, dieſes iſt die Himmelsſphäre; und da das, was ſich bewegt, eine Urſache haben muß, ſo iſt Gott die Urſache, welche den Himmel ohne Anfang und Ende bewegt. — Hier verliert ſich Ariſtoteles in lauter unhaltbare Hypotheſen. Auf der einen Seite die Natur, welche das Princip ihres Wirkens in ſich ſelbſt hat, und auf der andern Seite Gott, der erſte Beweger des Himmels, und durch denſelben der ganzen Welt. Die Welt begrenzt durch den Himmel, der Himmel der Raum der Welt!

Die Metaphyſik ſollte die Wiſſenſchaft des erſten unveränderlichen, den Himmel ewig bewegenden Weſens, der Gottheit, ſeyn; ſie iſt aber mehr Ontologie, als Theologie. Er ſuchte den Begriff eines Dinges nach den allgemeinen Prädicaten zu beſtimmen; er entwickelt dabei die meiſten Verſtandesbegriffe, welche in der Naturwiſſenſchaft ſchon vorgekommen waren, vorzüglich den der Subſtanz, und wendet zuletzt das alles auf das Weſen der Weſen an. Dieſer erſte merkwürdige Verſuch einer Theologie gab dennoch, aller gemachten Zurüſtungen ungeachtet, wenig Ausbeute; nicht nur iſt der kosmologiſche Beweis des Daſeyns des Urweſens, der ſchon in der Phyſik abgehandelt war, unbefriedigend, ſondern auch die Entwickelung der bloß ontologiſchen Prädicate, welche durch Hinzugeſellung des Begriffs einer Intelligenz kaum einigen Inhalt gewinnen, dürftig und mager.

Die beiden Philoſophen, Plato und Ariſtoteles, hatten, jeder nach ſeiner Anſicht, die Form als das Beſtimmende der Materie und der Erfahrungswelt betrachtet, und darauf die Philoſophie des Ueberſinnlichen gegründet; Epikur entfernte ſich von dieſer Anſicht völlig,

indem er, dem Demokrit nachfolgend, die Form als etwas Zufälliges, die Materie alſo für das Beſtimmende hielt. In dieſer glaubte er daher den Erklärungsgrund von allem zu finden, was der Menſch zu wiſſen begehrt. Zu dem Ende zerlegte er die Materie in ihre einfachen Beſtandtheile, Atomen, von verſchiedener Figur, mit Bewegkraft verſehen, und erklärte aus den zufälligen Zuſammenſetzungen derſelben, ohne alles ordnende Princip, die Entſtehung unendlicher Welten in dem unendlichem Raume, deren Zwiſchenräume Götter erfüllten — menſchenähnliche Weſen, welche ohne alle Thätigkeit durch bloßen Genuß ſelig ſind. Dieſes weder Verſtand noch Vernunft befriedigende Syſtem des Zufalls und des Materialismus ſtimmte mit ſeiner Moral und ſeiner Theorie des Erkennens zuſammen. Nach der letzten wurde das Erkennen durch die Objecte beſtimmt; die Sinne ſind die einzigen Kanäle, welche uns das Daſeyn und die objective Beſchaffenheit der Objecte eröffnen. Der Gebrauch des Verſtandes ſchränkt ſich allein darauf ein, den Empfindungen nach zu urtheilen, und die Beimiſchung des Fremdartigen, nicht aus der Empfindung Entſprungenen, abzuhalten. Das Hauptvermögen der Seele iſt die Empfindungskraft und willkürliche Bewegung. Die letzte leitete er von den feinſten Atomen ab, aus welchen die Seele beſteht; aber für die erſtere fand er in ſeiner Atomenlehre keinen Erklärungsgrund. Die Entfernung der Götter in die Zwiſchenräume der Welten, die Leugnung aller Regierung der Welt durch eine Intelligenz, vorzüglich aus den Unvollkommenheiten der erſten bewieſen, und die Verbannung des ganzen Geiſterreichs, ſo wie die aus materialiſtiſchen Gründen abgeleitete Sterblichkeit der menſchlichen Seelen, ſind die Hauptpunkte, welche die Beziehung der Phyſik auf Epikurs Moral in das Licht ſetzen; ſie würden zugleich den Vorwurf rechtfertigen, daß er wi-

wider die Tendenz ſeines ganzen Syſtems der Vernunft die Befugniß eingeräumt habe, die Erkenntniß der Objecte nach ihren Bedürfniſſen zu modeln, nicht der Natur der Dinge abzulernen, wenn nicht die Schwäche der Beweiſe für jene Lehrſätze ſeinem Geiſte die Freyheit gelaſſen hätte, eben dieſelben mit ſeinem praktiſchen Syſteme in Einſtimmung zu bringen.

Obgleich Zeno ſeine Naturphiloſophie einerſeits auf dieſelben empiriſchen Grundſätze, wie Epikur, gründete, ſo war ſie doch das gerade Gegentheil derſelben, weil er von einer andern Anſicht ausgieng, und im Praktiſchen eine erhabenere und würdigere Vorſtellung von der Beſtimmung des Menſchen hatte. Epikur hatte die Welt aus mechaniſchen Principien zu erklären geſucht, die Bildung und Regierung der Welt durch eine verſtändige Urſache geläugnet, und ſich dabei vorzüglich auf die Unvollkommenheiten und die Uebel in der Welt geſtützt. Dieſe Ueberzeugungen der gemeinen Menſchenvernunft aufs neue durch philoſophiſche Gründe zu befeſtigen, und dabey ein höchſt einfaches, von allem Myſtiſchen und Hyperphyſiſchen gereinigtes Syſtem aufzuſtellen, war die Haupttendenz des Zeno in ſeiner Phyſiologie. Zu dem Ende nahm er nur zwei Principien, ein leidendes und wirkendes, Materie und Gott an; Gott durchdringt, als ein ätheriſches, höchſt feines, feuerähnliches Weſen, die ganze Maſſe von Materie, bildet ſie nach vernünftigen Zwecken; er iſt das Princip alles geſetzmäßigen Wirkens, Lebens, und Denkens in der Welt. Die Gottheit iſt alſo ein conſtitutives Princip der Welt, die Welt die Wirkung, und zugleich das Subject der Gottheit; alles muß zweckmäßig in der Welt eingerichtet ſeyn; es kann keine Unvollkommenheit, kein Uebel in derſelben geben. Die Seele iſt ein Theil dieſes

allgemeinen belebenden und denkenden Princips, deſſen Grundkraft die Denkkraft iſt. — Dieſes Syſtem ſtimmt zwar dem gemeinen Menſchenverſtande mehr zu, als das Syſtem des blinden Ohngefährs; aber in ſo fern es ſich über die Ueberzeugungen deſſelben erheben ſoll, hat es keine Haltung und Feſtigkeit; das, worauf es ſich ſtützt, iſt nicht erwieſen, und der Begriff von Gott, als einer Naturkraft, iſt für die Idee zu klein.

Der Fehler des Mißlingens aller dieſer ſpeculativen Verſuche war der Mangel einer gründlichen und erſchöpfenden Unterſuchung des Erkenntnißvermögens, vorzüglich der Vernunft, das Verkennen des Gebiets der Vernunft und des Verſtandes, und die Verwechſelung des Denkens und Erkennens. Daher das Widerſprechende, Schwankende und Ungewiſſe in allen Gegenſtänden, welche die Wißbegierde am meiſten reizen; daher der unſichere Gang in der Anlage und Ausführung einzelner Zweige der Philoſophie, einzelner Syſteme. Man bemerkt dabey den merkwürdigen Unterſchied, daß die erſtern Philoſophen mehr von dem wiſſenſchaftlichen Intereſſe beſeelt waren, die folgenden ein größeres Intereſſe an den Reſultaten ihrer Unterſuchungen nahmen, je nachdem die theoretiſche und praktiſche Philoſophie mehr in einander verſchlungen, oder von einander getrennt war. Die letztere Rückſicht bekam gegen das Ende der zweiten Periode das Uebergewicht, die praktiſche Philoſophie würde als das Einzige und Wichtigſte, das der menſchliche Geiſt erforſchen kann, die vorzüglichſten Denker ausſchließend beſchäftiget haben, wenn die Unterſuchung über die Beſtimmung des Menſchen noch aller theoretiſcher Forſchungen hätte entbehren können.

Der wichtigſte Gegenſtand für die praktiſche Philoſophie, welcher die griechiſchen Denker beſchäftigte, und

und entzweiete, und die verschiedenen Gebäude der praktischen Philosophie veranlaßte, war die Untersuchung des höchsten Gutes. Schon früh drang sich der Vernunft die Frage auf: was ist der Mensch, was soll er seyn, was ist seine Bestimmung? Eine Frage, welche die veredelte, aber vielseitige Natur des Menschen, die Vereinigung so mannichfacher in einander verschlungener bey- und untergeordneter Anlagen und Kräfte zu einer der schwierigsten und verwickeltesten machte. Die griechischen Philosophen versuchten ihre Auflösung durch die Untersuchung, welches unter den Seelenkräften die höchste, den Charakter der Menschheit bestimmende, und welches unter den mannichfaltigen Bestrebungen und Begehrungen der höchste und würdigste Gegenstand sey, welchem alle übrige untergeordnet seyen. Diese Untersuchung griff in die Speculationen über Gott, Welt und des Menschen Natur ein, und war das Resultat derselben. Die Würde der Vernunft, als das Gesetzgebende in dem Menschen, wurde zwar dunkel geahndet, und hatte unvermerkt Einfluß auf die theoretischen Untersuchungen, aber sie mußte doch erst durch das Nachdenken über die Bestimmung des Menschen zum deutlichern Anerkennen gebracht werden.

Auf diesem Wege fand Plato, daß die Vernunft der edelste Theil des Menschen sey, von der Gottheit gebildet, uns ihr ähnlich, bestimmt, die Begierden, Bestrebungen, Thätigkeiten des Menschen nach Ideen eben so zu leiten, wie Gott das Weltall. Ihm nähert sich zunächst Zeno, welcher ebenfalls der Vernunft einen göttlichen Ursprung zuschreibt; da aber Gott die weise Naturkraft selbst ist, so war auch die Vernunft ein Theil des göttlichen Wesens. Ungeachtet Aristoteles seinem Lehrer nicht in der Speculation von der Weltbildung folgte, so gab er doch der Vernunft eine höhe-

re

re Abkunft, als der übrigen Seelennatur. Epikur konnte nicht dieſen Gang nehmen, und ſie hätte auf ſeine praktiſche Philoſophie keinen Einfluß gehabt, da er nicht auf den der Menſchheit eigenthümlichen Charakter, ſondern nur auf das, was der Menſch mit allen empfindenden Weſen gemein hat, die erſte Rückſicht nahm.

Plato, Ariſtoteles und Zeno unterſchieden in dem Menſchen das Sinnliche und Vernünftige; das letztere aber betrachteten ſie als das höhere und würdigere, als das Ziel der ganzen Menſchenbildung, Epikur aber ſetzt auf die ſinnliche Natur des Menſchen den größten Werth. Tugend und Glückſeligkeit iſt das gemeinſchaftliche Reſultat ihrer Forſchungen über die Natur und Beſtimmung des Menſchen; nothwendig aber entfernen ſie ſich in ihren Begriffen von beiden, und ihren gegenſeitigen Verhältniſſen. Nach dem Plato iſt Tugend die Harmonie und Eintracht aller Thätigkeiten des Menſchen unter der Leitung der Vernunft, die Gottähnlichkeit, die höchſte Beſtimmung des Menſchen, deren unmittelbare Folge die Glückſeligkeit iſt. Glückſeligkeit iſt nach Ariſtoteles das höhere Ziel des Menſchen, welche er aber nur durch Tugend erlangen kann. Tugend iſt die zur Fertigkeit gewordene Handlung der Vernunft in Mäßigung und Leitung der Neigungen und Affecten; höher als dieſe Function iſt die Thätigkeit der Vernunft in Betrachtung und Erforſchung der Wahrheit; aus beiden entſpringt die niedere und höhere Art der Glückſeligkeit, als natürlicher Erfolg. Nach Epikur verhalten ſich Glückſeligkeit und Tugend, wie Zweck und Mittel; die Tugend hat gar keinen Werth an ſich, und iſt nichts als kluge Wahl und Mäßigung der natürlichen Begierden, um den Menſchen in den behaglichen Zuſtand zu verſetzen, wo er ſich wohl befindet, und keine Unruhe verſpüret. So wie Epikur den Menſchen erniedriget

ſo erhebt ihn Zeno wieder; ihm iſt Tugend und Glückſeligkeit völlig identiſch. Bei ſchärfſter Scheidung der Befriedigung der Naturtriebe von der freyen Thätigkeit der Vernunft, des aus jener erfolgenden Genuſſes und des Erfolgs der letztern, der innern Harmonie und ſelbſtſtändigen Einheit des Charakters, findet er nur Tugend, und was mit ihr zuſammenhängt, des Namens eines Guts würdig, und erklärt alles übrige, wofür ſich der ſinnliche Menſch intereſſirt, für gleichgültig, jedoch mit Anerkennung eines relativen Werths, je nachdem es der Natur angemeſſener, oder nicht iſt.

So verſchieden dieſe Moralſyſteme an ſich ſind, eben ſo abweichend ſind ſie in ihren Folgen und Reſultaten. Beſonders merkwürdig iſt ihr Verhältniß zu den religiöſen Ideen. Gott und Unſterblichkeit ſind auf mannichfaltige Weiſe in das Platoniſche Moralſyſtem verſchlungen; Gott als Ideal der Vernunft, Urheber der Vernunftweſen, und moraliſcher Richter; Unſterblichkeit als Bedingung des möglichen Fortſchritts zur Vollkommenheit, welche des Menſchen Beſtimmung ausmacht. Ohne beſtimmte Rückſicht auf dieſe Ideen entwickelte Ariſtoteles ſein Syſtem praktiſcher Philoſophie aus dem Grundtriebe der menſchlichen Natur nach Glückſeligkeit, und aus dem Begriff der Tugend, als Vollkommenheit; aber Epikur legte es darauf an, allen Einfluß dieſer Ideen auf das Handeln zu zernichten, den Menſchen als allein von ſich abhängig darzuſtellen, und ſeine Beglückung, als ſein einziges Ziel, auf dieſes Leben einzuſchränken, als ob er um ſo glückſeliger ſeyn würde, je weniger er in die verborgene Zukunft hinaus ſehen müßte und von höheren Weſen nichts zu fürchten und zu hoffen hätte. Die Abhängigkeit des Menſchen von einer oberſten Intelligenz führte Zeno wieder in ſein Moralſyſtem ein, indem er Gott als Naturkraft und als moraliſchen Geſetzge-

geber und Regenten darſtellte, dem der Menſch ähnlich werden ſoll. Weil er aber dieſe Vollkommenheit ſich mehr phyſiſch als moraliſch vorſtellte, und die ſubjective Beſchaffenheit des Menſchen, als ſinnliches Weſen, nicht genug in Anſchlag brachte, verdunkelte ſich die Idee der Unſterblichkeit, welche die Vernunft in dem reinen moraliſchen Bewußtſeyn, als eine unumgängliche Bedingung zu immer höheren Fortſchritten in der Tugend anerkennen muß.

Ungeachtet in dieſen verſchiedenen Syſtemen, das Epikuräiſche am meiſten ausgenommen, mehrere praktiſche Wahrheiten von verſchiedenen Seiten und Anſichten erwogen und betrachtet worden, ſo findet man doch kein vollſtändiges und wiſſenſchaftliches Syſtem entwickelt, ſelbſt nicht in dem eingeſchränkteren Geſichtspunkte der vier Philoſophen. Und dieſes aus folgenden Urſachen. Es fehlte noch an einem eigenthümlichen Princip der praktiſchen Wiſſenſchaften; die dahin gehörigen Begriffe, Regeln und Grundſätze wurden erſt durch dieſe Unterſuchungen zum deutlichen Bewußtſeyn entwickelt, und ſchärfer beſtimmt; ihr gemeinſamer Grund in der praktiſchen Vernunft mehr geahndet, als entdeckt; ihr Gebiet noch nicht aufgefunden, begründet und eingetheilt. Die Grenzen der Speculation und des praktiſchen Wiſſens liefen noch unbeſtimmt in einander. 2) Da das Sittengeſetz in ſeiner Reinheit, der Grund und die Bedingung deſſelben in ihrem Umfange noch nicht deutlich erkannt war, ſo wurde die praktiſche Philoſophie mehr als Tugend-, denn als Pflichtenlehre behandelt. Die Philoſophen giengen darauf aus, den tugendhaften Charakter in ſeinen Aeußerungen und Verhältniſſen zur Glückſeligkeit des Lebens, die einzelnen Tugenden nach ihrem Begriff und Unterſcheidungsmerkmalen darzuſtellen, überhaupt zu zeigen, wie der Tugendhafte in ſeinem Leben iſt und wirkt, nicht aber wie er ſeyn ſoll,

weil sie sich den Tugendhaften oder den Weisen als vollendetes Ideal der Vollkommenheit dachten. 3) Aus demselben Grunde war auch die Rechtslehre und Tugendlehre noch unter einander gemischt. Ueberhaupt war der Begriff und Grund des Rechts noch ein ziemlich dunkler Gegenstand, über den kaum einige Denker die erste Morgenröthe verbreitet hatten, indem sie außer den positiven Rechten noch einen allgemeinen Grund des Rechts in dem menschlichen Gemüthe vermutheten.

Ungeachtet der menschliche Geist in diesem ganzen Zeitraume erstaunenswürdige Fortschritte gemacht, alle Theile des menschlichen Wissens bereichert, neue Forschungen auf die Bahn gebracht, und vorzüglich sich bestrebt hatte, die neu entdeckten und schon vorhandenen Kenntnisse unter einander zu verbinden, zu ordnen, und in ein Ganzes zu vereinigen, so war es ihm doch noch wenig gelungen, den sichern und ruhigen Besitz der Wissenschaft zu erringen. Dies zeigte sich nicht allein bei näherer Beleuchtung der aufgestellten Systeme, sondern auch in den vorläufigen Untersuchungen über die Möglichkeit, den objectiven Grund und die Wahrheit der Erkenntniß, deren Nothwendigkeit jeder Denker vor Aufstellung seines Systems fühlte, ohne sie auf eine befriedigende Weise erschöpfen, oder alle Zweifel und Einwürfe lösen zu können.

Noch beruheten alle Systeme zum Theil auf Voraussetzungen, die entweder grundlos oder einseitig waren, auf schwankenden Grundsätzen. Jedes machte gleichwohl Anspruch auf vollkommene Wahrheit und Gewißheit, ohne den Denkern Beistimmung abzuzwingen. Ueber die interessantesten Gegenstände waren die Behauptungen der berühmtesten Denker getheilt, abweichend, widersprechend, daß es leichter war, sie alle für grundlos zu erklären, als das Wahre aus den Widersprüchen herauszufinden.

Der

Der Weg zur Wiſſenſchaft war einmal betreten; dieſen konnte der menſchliche Geiſt nicht wieder verlaſſen, aber auch nicht weiter vorwärts ſchreiten. Die Thätigkeit der Vernunft war einmal erwacht, und zu lebendig geworden, als daß ſie ſo bald durch nicht geahndete Schwierigkeiten erſtickt werden konnte, zumal da einzelne glückliche Verſuche noch immer die Hoffnung nährten, einſt noch völlig das Ziel zu erreichen. Aber auf dem einmal geebneten Wege war ein vollendetes Syſtem menſchlicher Erkenntniß nicht zu erringen. Die Natur der Dinge zu erforſchen, war bisher die Hauptaufgabe der Denker geweſen, und war es noch immer; nur konnte man ſich nicht über den Weg vereinigen, auf welchem man zu dieſer Einſicht gelangen ſollte. Zwar war man darüber ziemlich einverſtanden, daß es das Denkvermögen ſey, welches durch Entwickelung der Begriffe ſich dieſe Erkenntniß verſchaffe; aber woher es dieſe Begriffe erlange, ob aus ſich ſelbſt, oder aus der Erfahrung, dies war der Streitpunkt. Dieſer letzte Weg war zwar jetzt, nachdem man Platos Rationalismus verlaſſen hatte, der gebahntere; aber nicht weniger als drey ganz verſchiedene Syſteme waren ſchon auf dieſem Weg hervorgegangen. Dieſe Richtung konnte nun nicht ſogleich verlaſſen werden, bevor nicht ein neues Syſtem durch ſein Aufſehen der Forſchung eine andere Richtung gab, oder durch einleuchtende Gründe die Fehler des bisherigen Verfahrens aufgedeckt wurden. Dieſes hätte geſchehen können, wenn man den entgegengeſetzten Geſichtspunkt aufgefaßt hätte, daß nicht nach den Objecten die Vorſtellungen, ſondern umgekehrt, nach den Vorſtellungen die Objecte ſich richten müſſen, wenn man zu dieſem Ende ſich vor allen Dingen an das Erkenntnißvermögen gewendet, und die conſtitutiven und leitenden Geſetze deſſelben unterſucht hätte. Dazu war aber der menſchliche Geiſt noch nicht reif und ſtark genug. Da er alſo nicht vorwärts und

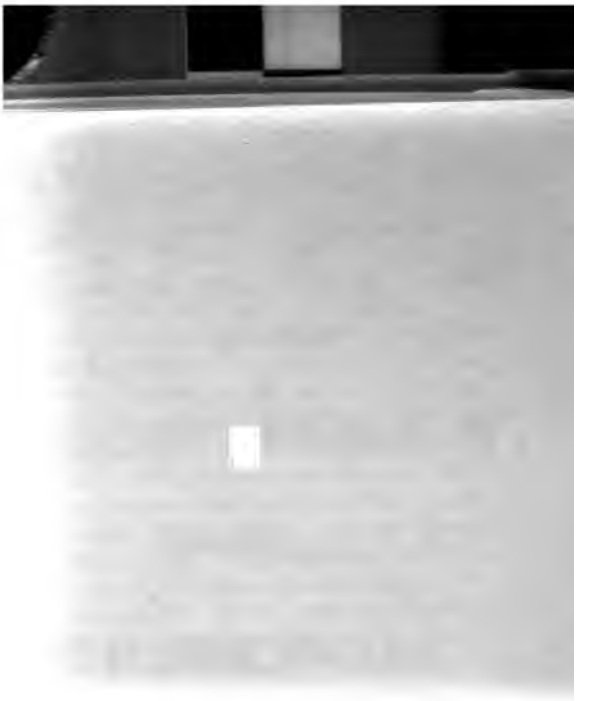
auch nicht rückwärts konnte, was war da anderſt zu erwarten, als daß die bisherige Uneinigkeit der Denker in offenbaren Streit ausbrechen, und die eine Parthie ſich in dem Beſitz des vermeinten Wiſſens zu behaupten ſuchen, die andere ihr aber denſelben ſtreitig machen werde. Dieſer Kampf mußte vorzüglich die Gegenſtände, welche das gröſte Intereſſe für die Vernunft hatten, und diejenige Secte der Dogmatiker treffen, welche zuletzt aufgetreten war, gegenwärtig das gröſte Aufſehen machte, und die Vermuthung für ſich hatte, die Entdeckungen der Vorgänger benutzt, ihre Fehler verbeſſert, und ihr Syſtem am beſten entwickelt zu haben. Dieß waren die Stoiker; ihr Kampf mit den Akademikern wird der Gegenſtand des folgenden Hauptſtücks ſeyn.

Geſchichte der Philoſophie.

Drittes Hauptſtück.

Dritte Epoche.

Dogmatismus im Kampfe mit dem Skepticismus.



Geſchichte der Philoſophie.

Drittes Hauptſtück.

Dritte Epoche.

Dogmatismus im Kampfe mit dem Skepticismus.

Von Zeno bis Antiochus.

Mit welcher Anſtrengung die ſpeculirende Vernunft getrachtet habe, die vorhandenen Kenntniſſe in ein vollſtändiges Syſtem zu bringen, und die Ueberzeugungen des gemeinen Menſchenverſtandes auf Principien zurück zu führen, hat die Geſchichte des zweyten Zeitraums zur Genüge bewieſen. In dem Verhältniſſe aber, daß ſie ihren Geſichtskreis erweitert, und ihr Streben nach ſyſtematiſcher Vollkommenheit und wiſſenſchaftlicher Be-

gründung zugenommen hatte, in demselben Grade waren auch ihre Foderungen an wissenschaftliche Strenge erweitert und erhöhet worden; jemehr die Vernunft erzielte, desto weniger wurde sie durch die gemachten Versuche befriediget. Das Mißtrauen gegen die Vernunft faßte tiefere Wurzel, die Angriffe gegen dogmatische Behauptungen wurden ernstlicher und treffender, je bestimmter der Punkt gefaßt war, auf welchem das ganze dogmatische Gebäude zu ruhen schien. Die Nachfolger des Plato in der Akademie wurden jetzt die eifrigsten Bestreiter der dogmatischen Philosophie, und die Stoiker, die berühmtesten Dogmatiker dieser Zeit, boten alle ihre Kräfte auf, sowohl jene Angriffe zu entkräften, als ihr System fester zu begründen. Keine Parthie erreichte ihren Endzweck vollkommen, keine konnte die andere vollkommen widerlegen; vielmehr siegte endlich der den Menschen angeborne Hang zur Speculation, und das natürliche Interesse des menschlichen Geistes für gewisse Wahrheiten über die Zweifelsucht.

Diese Debatten haben ihr eigenthümliches Interesse. Bei aller Uneinigkeit der Philosophen, bei aller Verschiedenheit ihrer Ansichten, hatte es bisher nicht an Streitigkeiten auf dem Gebiete der Philosophie gefehlt. Sie waren aber meistentheils von Lebenden gegen Verstorbene geführt, und sie betrafen nur einzelne Behauptungen und Ansichten, hatten nicht das Seyn, sonder Besserseyn, nicht die Möglichkeit, sondern den Wohlstand der Philosophie, zum Gegenstand. Jetzt bietet sich das neue Schauspiel dar, daß der Philosophie durch Philosophie der Besitzstand streitig gemacht, ihre Möglichkeit angefochten wird. Auch einzelne Lehren wurden angegriffen, für welches die Menschheit ein natürliches Interesse hat; nicht an sich als Ueberzeugungen der gesunden Vernunft bestritten, sondern die von Philosophen versuchten Beweise und Darstellungen in Anspruch genommen. Diese Streitigkeiten wurden

ends

endlich mit ſo viel Würde und Mäßigung geführt, daß ſie aus keiner andern Quelle, als aus reiner Wahrheitsliebe entſprungen ſeyn konnten.

Dieſer Kampf iſt alſo nicht allein an ſich merkwürdig und intereſſant, ſondern verdient auch wegen der Folgen Aufmerkſamkeit. Zwar waren dieſe keinesweges glänzend und in die Augen fallend; es erfolgte keine plötzliche oder außerordentliche Veränderung in der Denkart und der Richtung des philoſophiſchen Geiſtes. Deſto wichtiger aber wurde ſein Einfluß auf die ſpäteren Zeiten. Denn der Geiſt des Skepticismus, welcher dem Dogmatismus Schritt vor Schritt folgte, ihn bald durch Neckereyen, bald durch ernſte Unterſuchungen in Schranken hielt, und zuletzt auf den wahren Grund alles Mißlingens in der Philoſophie aufmerkſam machte, läßt ſich erſt von den Akademikern an datiren. Pyrrhos und Timons Beſtreitung der Dogmatiker hatte in Griechenland wenig Senſation gemacht; ſie nahmen den geſunden Menſchenverſtand gegen leere und vergebliche Speculationen, vorzüglich der ältern Philoſophen, in Schutz, und wollten, daß alles Wiſſen nur auf das Praktiſche ſich beſchränken ſolle. Ihre Erinnerungen blieben ohne Wirkung, und mußten erſt durch die Skepſis der Akademiker, welche weniger bitter und dabey gründlicher und eindringender war, wieder ins Andenken zurückgerufen werden. Die letzten beſtritten mündlich und ſchriftlich den Dogmatismus der jetzt herrſchenden Schule; ſie giengen in die Gründe derſelben ein, und zeigten, daß ſie nicht bewieſen, was ſie beweiſen ſollten. Hierdurch wurde der Grund zur gründlichen Skepſis gelegt, welche von dieſer Zeit an nie wieder ganz erloſch, in verſchiedenen Formen und Geſtalten immer wieder von neuem auftrat, den Forſchungsgeiſt, wenn er abgeſtumpft ſchien, aufreizte, die übertriebenen Speculationen in Schranken hielt, und den menſchlichen Geiſt immer in Athem erhielt.

Es war von bedeutenden Folgen für die Zukunft, daß die Akademiker gerade jetzt auftraten, als die griechische Philosophie von ihrer Höhe wieder herab zu sinken anfing, und die Römer an den Verhandlungen der griechischen Philosophen wenigstens mittelbar Antheil nahmen, und sie durch ihre Schriften auf die Nachwelt brachten. Ohne diesen Umstand wären vielleicht diese Denkmäler des philosophischen Geistes gänzlich verloren gegangen, und hätten nicht jene heilsame Wirkungen hervorbringen können Römer waren es, welche, da die griechischen Schriften dieser Periode größtentheils ein Raub der Zeit geworden sind, und die Kenntniß dieser philosophischen Verhandlungen größtentheils überliefert, und weil die lateinische Sprache mehr bekannt und ausgebreitet war, vorzüglich in dem Mittelalter, in früheren und größeren Umlauf gebracht haben.

Aber freylich sind diese Nachrichten sehr dürftig, unzusammenhängend, und lassen noch viele Lücken unausgefüllt. Wenn wir die Nachrichten des Cicero in verschiedenen seiner philosophischen Werke, des Seneka, Sextus Empirikus, Plutarchs, Diogenes, des Eusebius, Lactantius, und noch mehrere hier und da zerstreute zusammen nehmen, so geben sie doch nur eine mangelhafte Kenntniß von dem Leben und Philosophiren der Akademiker, von dem Anlaß ihrer Bestreitung der Dogmatiker, und von ihren skeptischen Angriffen selbst. Die ersten und berühmtesten Akademiker, Arcesilaus und Karneades hatten nichts geschrieben; die Schriften der folgenden, besonders des Klitomachus und Philo, welche Cicero noch benutzen konnte, sind verloren gegangen. Dazu kommt noch, daß von Männern, welche nichts behaupteten, sondern nur andere bestritten, keine solche Nachrichten wie von Dogmatikern sich geben ließen. Am besten wäre uns geholfen, wenn nur einige von den Schriften ihrer Gegner, der Stoiker, sich erhalten hätten; wir

würden daraus beſſer, als aus allen fragmentariſchen Nachrichten die Gründe und Beſchaffenheit ihrer Skepſis, die Art, die Dogmatiker zu beſtreiten, erkennen, und beſtimmen können, wie ſtrenge ſie ſich vor allem Dogmatismus zu verwahren wußten.

Die Eintheilung der Reihe akademiſcher Lehrer, oder der Nachfolger des Plato, bis auf den Antiochus, welcher die Reihe beſchließt, in mehrere Akademien, indem man bald eine alte, mittlere, und neue Akademie, bald vier, bald fünf annahm, iſt ſchon ſeit einiger Zeit als unbrauchbar verworfen worden. Ungeachtet ſich nicht läugnen läßt, daß die Benennung Akademiker, die bloß von dem Orte, wo ſie lehrten, hergenommen iſt, viel zu unbeſtimmt iſt, als daß ſie Denker von ſo verſchiedenem Charakter gehörig charakteriſiren und von andern unterſcheiden kann, ſo genügt doch jene ebenfalls von etwas Zufälligen hergenommene Unterſcheidung eben ſo wenig. Wir halten uns an den unterſcheidenden Charakter dieſer Männer, der darinn beſteht, daß ſie den Dogmatismus, vorzüglich der Stoiker, beſtritten, und werden in dieſem ſelbſt allein Gründe für die Abtheilung dieſer Periode finden. Indem wir nehmlich die einzelnen Akademiker auftreten laſſen, wie ſie einzelne Stoiker beſtritten, und zugleich darauf achten, wie ſie die Art des Angriffs nach der Art der Vertheidigung änderten, und in dem Gebrauch der ſkeptiſchen Waffen ſich mit mehr oder weniger Geſchicklichkeit und Gewandtheit bedienten, zerfällt dieſe Periode von ſelbſt in ihre gehörigen Abſchnitte.

Unterdeſſen, daß die Akademiker den Dogmatismus bekämpften, waren die Nachfolger des Zeno nicht müſſig, ſondern ſuchten theils die Angriffe auf ihr Syſtem zurück zu ſchlagen, theils daſſelbe immer mehr auszubilden und zu vervollkommnen. Auch dieſe Verſuche, ob ſie gleich zur Begründung der Philoſophie als Wiſſenſchaft wenig beitrugen, verdienen doch unſere Aufmerkſam-

samkeit, in so fern sie von dem Bestreben der Vernunft, ein vollständiges, mit sich harmonierendes System von Erkenntnissen aufzustellen, zeugen. Auch waren diese Bemühungen für einzelne Theile der Philosophie, für einzelne Wahrheiten nicht unfruchtbar; vorzüglich erhielt die Moral und Religionstheorie manche Erweiterung und Aufklärung; bei allen vergeblichen Versuchen, sie auf theoretische Prinzipien zu gründen, erhielt sich die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit; von manchen Speculationen kam man zurück, oder erkannte ihre Richtigkeit.

Aus den im zwölften Abschnitte des zweyten Hauptstücks angegebenen Gründen, ist es schon einleuchtend gemacht worden, daß auch dieser Theil der Geschichte nur fragmentarisch abgehandelt werden kann. Von allen Schriften der Stoiker aus dieser Periode hat sich keine einzige erhalten; einzelne zerstreut vorkommende Bruchstücke, die Nachrichten bei spätern Schriftstellern von dem Leben und den Philosophemen derselben sind die Quellen, aus denen wir die Kenntniß von der Ausbildung und Veränderungen des Stoicismus schöpfen müssen. Indessen wird vielleicht die nähere Zusammenstellung der Akademiker und Stoiker, die gewöhnlich vernachläßiget worden, so sehr auch die Natur der Sache selbst darauf führen mußte, den Mangel der geschichtlichen Quellen zum Theil ersetzen, und wenigstens den kleinen Vorrath von Materialien auf bessere Art benutzen lehren.

Erster Abschnitt.

Arcesilaus.

Arcesilaus stammte aus Pitane, einer Stadt in Aeolien, wo er in der 116 Olympiade geboren wurde.

Be-

Beſitzer von einem anſehnlichen Vermögen, legte er ſich auf die Studien, welche zur Bildung edeler griechiſcher Jünglinge erfodert wurden, auf Beredſamkeit und Dichtkunſt, und erwarb ſich außer dem noch Kenntniſſe in der Mathematik [1]). Mit dieſen Vorbereitungskenntniſſen kam er nach Athen, wo er ſich nach dem Willen ſeines ältern Bruders, welcher ſein Vormund war, in der Beredtſamkeit üben ſollte. Allein er fühlte ſich mächtiger zur Philoſophie hingezogen. Er hörte zu Athen verſchiedene Lehrer, zuerſt den Theophraſt, dann den Polemo, zugleich mit dem Crantor und dem Zeno, dem Stifter der Stoa. [2]) Ob er, wie Diogenes und Numenius bei dem Euſebius berichten, auch den Megariker Diodor und den Pyrrho gehört habe, iſt noch nicht ſo ausgemacht [3]). Was den Diodorus betrifft, ſo gründet ſich dieſe Annahme auf einen Vers des Ariſton, worinn nicht behauptet wird, daß Arceſilaus Diodors Schüler geweſen ſey, ſondern nur, daß er ſich eben ſolcher dialektiſcher Künſte bedient habe, als Diodorus. Iſt aber auch dieſes Factum gegründet, ſo muß man doch aus einem von Stobäus angeführten Gedanken des Arceſilaus

1) Diogenes Laert. IV. §. 28, 38.

2) Cicero Academicar. Quaeſt. I. c. 9. de finib. V. c. 31. Euſeb. Praeparat. Evangelica, XIV. c. 5. Diogen. Laert. IV. §. 29. Diogenes nennt aber irrig den Crantor anſtatt des Polemon, als Lehrer des Arceſilaus.

3) Diogen. Laert. IV. §. 33. Αλλα και τον Πυρρωνα κατατινας εζηλωκει, και της διαλεκτικης ειχετο και των Ερετρικων ηπτετο λογων· οθεν και ελεγετο επ' αυτου ὑπ' Αριζωνος.

Προσθε Πλατων, οπισθε ὃς Πυρρων, μεσσος Διοδωρος. Euſebius Praeparat. Evangel. XIV. c. 5.

laus ſchließen, daß er dieſe dialektiſche Kunſt nicht ſehr geachtet habe. Er rieth nehmlich ſeinen Schülern, die Dialektik zu fliehen, weil ſie den Verſtand nicht aufhelle, ſondern verwirre; die Dialektiker ſeyen denen ähnlich, welche in dem Würfelſpiel ſich zu ihrem eigenen Vergnügen täuſchen ließen [4]). Eben das gilt auch von der Ausſage des Diogenes und Numenius, die aus einer Quelle ſcheint gefloſſen zu ſeyn. Der erſte drückt ſich problematiſcher aus, als der andere, und ſeine Worte laſſen eine andere Deutung zu. Der letztere behauptet zwar gerade zu, daß Arceſilaus den Pyrrho gehört habe; allein da er keinen Gewährsmann anführt, ſo gründete ſich ſeine Behauptung wahrſcheinlich nur darauf, daß einige ſkeptiſche Schriftſteller den Arceſilaus einen Pyrrhonier nennen — vielleicht in demſelben Sinne, wie es Sextus thut [5]). Es iſt gar nicht unmöglich, daß Arceſilaus, ohne fremde Anleitung, denſelben Weg betrat, als Pyrrho. Seine Bildung, ſeine gelehrten Kenntniſſe, die perſönliche Bekanntſchaft mehrerer von einander abweichender Denker, wozu die Stadt, wo Arceſilaus lebte, noch mehr Gelegenheit darbot, als Elis; alles dieß, in Verbindung mit dem damaligen Zuſtande der Philoſophie, konnte noch weit mehr Mißtrauen gegen die Speculationen einflößen, als dieſes der Fall beym Pyrrho war. Und ſo wie dieſer, als ein zweiter Sokrates, gegen die leeren Speculationen eiferte, weil ihm ſein inneres Bewußtſeyn ſagte, daß der Menſch zur Tugend, nicht zum Speculiren beſtimmt ſey, ſo fand Arceſilaus in den Schriften der ältern Philoſophen, vorzüglich des Plato, genug Veranlaſſung zu der Denkart, welche, wenn auch nicht aus dem praktiſchen, doch ſelbſt dem

4) Stobaeus Serm. CXII.

5) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotyp. I. §. 132.

dem wiſſenſchaftlichen Intereſſe ſich den Anmaßungen der Dogmatiker entgegenſetzt.

Uebrigens verband Arceſilaus mit großen Kenntniſſen eine ſehr liberale und humane Denkungsart. Bei ſeinen Streitigkeiten ſetzte er nie die Achtung aus den Augen, welche jeder Gelehrte auch von ſeinen Gegnern erwarten darf. Bei allem Uebergewicht, welches ihm Scharfſinn, Witz und Satyre darbot, mißbrauchte er es doch nie zu Angriffen auf die Perſönlichkeit ſeiner Gegner. Er war ohne Stolz, Anmaßung, und frey von aller pedantiſcher Prahlerey. Fremdes Verdienſt kannte er gerne an, nicht nur an Verſtorbenen ſondern auch an Lebenden. Ueberhaupt war ſein Charakter und ſein Leben ſo muſterhaft, daß Cleanth bekannte, ſein Leben ſey ein Beweis für die Moralität, welche er durch ſeine Lehren umſtoße [6]). Ein ſo ehrenvolles Zeugniß muß die Vorwürfe der Wolluſt, Knabenliebe und Trunkenheit, mit welchen Ariſton, der Chier, und Hieronymus aus Rhodus, ſeinen Charakter verdunkelten, ſehr verdächtig machen [7]).

Nach dem Tode des Krates, hatte ein gewiſſer Soſikrates die Lehrſtelle in der Akademie übernommen. Als dieſer einſahe, daß ihm Arceſilaus an Talent und Geſchicklichkeit weit überlegen war, ſo trat er dieſem freywillig dieſelbe ab, welche Arceſilaus bis an ſeinen Tod mit vielem Ruhme und Beyfalle begleitete [8]). Es iſt merkwürdig, daß Arceſilaus eine neue Lehrmethode einführte, welche darinn beſtand, daß er nie ein Syſtem,

6) Diogen. Laert. VII. §. 171. Ειποντος οτ τινος, Αρκεσιλαον μη ποιειν τα δεοντα· παυσαι εφη, και μη ψεγε, ει γαρ και λογῳ το καθηκον αναιρει, τοις γ' ουν εργοις αυτο τιθει.

7) Diogen. Laert. IV. §. 40.

8) Diogen. Laert. IV. §. 32, 39.

ſtem, oder Behauptungen, welche ihm wahr ſchienen, vortrug, ſondern ſeine Schüler mußten einen beliebigen Satz vortragen, über welchen nun zwiſchen dem Lehrer und Schüler disputirt wurde [9]). Cicero deutet zwar an, daß Arceſilaus damit nichts anders habe thun wollen, als die ſokratiſche Lehrmethode, die in Vergeſſenheit gekommen war, wieder einzuführen. Allein wenn auch Sokrates Verfahrungsart mit den Sophiſten eine Veranlaſſung war, ſo war ſie doch gewiß nicht die einzige oder hauptſächliche, und wir können uns nicht überzeugen, daß Arceſilaus gerade die Sokratiſche Methode wieder herſtellen wollte.

Die Wahl dieſer Methode ſcheint mit Arceſilas Art zu philoſophiren in dem genaueſten Zuſammenhange zu ſtehen, und ein Reſultat ſeiner Ueberzeugung geweſen zu ſeyn, daß man für und gegen alles disputiren, die Gründe für und gegen eine Behauptung von allen Seiten erwägen müſſe, um zu der feſten Ueberzeugung zu kommen, daß man nichts wiſſe [10]). In dieſer Abſicht nun mag Arceſilaus jene Methode gewählt haben, um ſeine Schüler zur Skepſis, zur Losſagung von allem dogmatiſchen

9) Cicero de finib. bonor. II. c. 1. Is (Socrates) enim percontando atque interrogando elicere ſolebat eorum opiniones, quibuscum diſſerebat, ut ad ea, quae ii reſpondiſſent, ſi quid videretur, diceret. Qui mos, cum a poſterioribus non eſſet retentus, Arceſilas eum revocavit, inſtituitque, ut ii, qui ſe audire vellent, non de ſe quaererent, ſed ipſi dicerent, quid ſentirent; qui cum dixiſſent, ille contra; ſed qui audiebant, quoad poterant, defendebant ſententiam ſuam. Diogenes Laert. IV. §. 28.

10) Cicero Academicar. Quaeſtion. l. I, c. 12.

ſchen Dünkel anzuführen; natürlich wurde dadurch die Akademie eine Schule zur Bildung des Scharfſinns, worinn ſich auch die meiſten akademiſchen Philoſophen auszeichneten.

Dieſe ſkeptiſche Methode zu philoſophiren iſt das Merkwürdigſte, was wir von Arceſilas wiſſen. Die nächſte Veranlaſſung gab Zeno, der Stifter der Stoa. Beide, Schüler eines und deſſelben Lehrers, zeichneten ſich unter ihren Mitſchülern auf eine vortheilhafte Art aus. Die Verſchiedenheit ihrer Denkungsart aber hinderte ihre Harmonie und Eintracht. Zeno faßte ſehr bald den Plan, eine neue Schule zu ſtiften, und verhehlte dabey nicht, daß er das Lehrſyſtem der alten Akademie, wie es von den Nachfolgern des Plato gelehrt worden, einer Verbeſſerung und Berichtigung für bedürftig halte. Wahrſcheinlich ſetzte er, wie es jungen Männern in ſolchen Fällen zu gehen pflegt, einen zu hohen Werth auf ſeine Entdeckungen, und ſprach in zu ſtarken Ausdrücken davon, mit Herabwürdigung aller derer, die nicht ſeiner Ueberzeugung waren. Dieſes reizte den Arceſilaus, einen ſo ſanften und humanen Mann, der Scharfſinn und Beleſenheit genug beſaß, die Schwäche aller bisherigen Syſteme einzuſehen, und in dem neuen ebenfalls Mängel entdeckte, welche mit den großen Erwartungen, unter welchen es angekündigt wurde, in Widerſpruch ſtanden [11]). Dazu kam noch der Um-

11) Cicero Academ. Quaeſtion. I. I. c. 12. Cum Zenone, ut accepimus, Arceſilas ſibi omne certamen inſtituit, non pertinacia, aut ſtudio vincendi, ut mihi quidem videtur, ſed earum rerum obſcuritate, quae ad confeſſionem ignorationis adduxerant Socratem et veluti amantes Socratem, Democritum, Anaxagoram, Empedoclem, omnes pene veteres. c. 9. IV. c. 6.

Umſtand, daß Zeno den Plato in mehreren Punkten heftig tadelte, und zuweilen nicht mit Würde behandelte, Arceſilas aber ein großer Verehrer des Plato war [12]).

Hieraus läßt ſich nun ganz ungezwungen die Entſtehung der ſkeptiſchen Philoſophie des Arceſilaus erklären. Da er durch jene Gründe einmal beſtimmt war, gegen Zeno zu ſtreiten, und dieſer ſein Syſtem auf den Grundſatz der Erkenntniß, als einer durch äußere Objecte durchgängig beſtimmten Vorſtellung (die φαντασια καταληπτικη) ſtützte, wodurch er ein allgemeines Kriterium für die objective Wahrheit glaubte gefunden zu haben, ſo mußte Arceſilas vorzüglich auf dieſen Punkt ſeinen Hauptangriff richten, er mußte zeigen, daß jener Grundſatz kein hinreichendes Merkmal für die objective Realität der Erkenntniß enthalte. Hierbei blieb er aber nicht ſtehen, ſondern ſuchte überhaupt zu zeigen, daß es durchaus kein ſicheres Merkmal für die Erkenntniß gebe, und ſich daher nichts wiſſen laſſe. Die Methode, welche er dabei anwendete, daß er nicht aus eignen Principien dieſes bewies, ſondern nur fremde Behauptungen der Art widerlegte, und in Anſehung der Ungewißheit aller menſchlichen Erkenntniß ſich auf ältere Denker, vorzüglich auf Parmenides, Heraklit, Demokrit, Sokrates und Plato berief, führt uns zugleich auf die Spur des Weges, wie er zu dieſem ſkeptiſchen Raiſonnement gelangte [13]). Die Beſtreitung eines Syſtems führte ihn weis

12) Euſebius Praeparat. Evangel. XIV. c. 6. Diogenes Laert. VII. §. 32. Εοικει δη θαυμαζειν και Πλατωνα, και τα βιβλια εκεκτητο αυτου.

13) Plutarchus adverſus Coloten pag. 1121. Ὁ δε Αρκεσιλαος τοσουτον απεδει, του καινοτομιας τινα δοξαν αγαπαν, και ὑποποιεισθαι των πα-

weiter zu einem allgemeinen Skepticismus, worinn ihn die beyläufig vorgetragenen Zweifel über die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß, wie er sie bei den genannten Denkern neben ihren dogmatischen Behauptungen fand, bestärkten; und er fand bei weiterem Forschen, daß sich die speculativen Behauptungen aufheben, indem für die entgegengesetzten gleich starke Gründe gesagt worden, und sich sagen lassen. Er zog daraus das Resultat: es läßt sich nichts wissen, nichts mit Gewißheit behaupten.

Man hat noch gezweifelt, ob es Arcesilas Ernst mit seinem Skepticismus gewesen; einige behaupten, es sey nur Maske gewesen, hinter welcher er seinen Dogmatismus versteckt habe. Ein gewisser Diocles aus Gnidus gab vor, er habe dieses aus Furcht vor den Klopffechtereyen des Theodorus, Bion und ihrer Schüler gethan, gegen welche er sich nicht stark genug glaubte, seine Behauptungen zu verfechten [14]). Es wäre überflüßig, eine solche lächerliche Meynung zu widerlegen. Etwas mehr Schein hat eine andere, als wenn Arcesilas nach seiner innern Ueberzeugung ein treuer Anhänger des Platonismus gewesen sey, und nur die Skepsis gebraucht habe, um entweder die Platonischen Lehrsätze nicht zu ge-

παλαιων, ὡςε εγκαλειν τους τοτε σοφιςας, ὁτι προςτριβεται Σωκρατει και Πλατωνι και Παρμενιδῃ και Ἡρακλειτῳ τα περι της εποχης δογματα και της ακαταληψιας, ουδεν δεομενος, αλλα οἱον αναγωγην και βεβαιωσιν αυτων εις ανδρας ενδοξους ποιουμενος, Cicero Academ. Quaestion. I. c. 12.

14) Eusebius Praeparatio Evangelic. XIV. c. 6.

mein und zu verächtlich zu machen, oder die Jünglinge zu prüfen, ob ſie Fähigkeiten für die Platoniſche Lehre hätten, oder nicht, und ihren Kopf von vorgefaßten Meinungen zu reinigen [15]) Allein die zweite Meinung iſt nicht wahrſcheinlicher, als die erſte des Diocles. Die dritte beruhet, wie Sextus ſelbſt ſagt [16]), nur auf dem Anſehen gewiſſer nicht genannter Schriftſteller, welche vorzüglich einen von Ariſton parodirten Vers des Homers zum Beweiſe ihrer Vermuthung anführten [16 b]) Es bedarf aber bloß einer flüchtigen Anſicht, um einzuſehen,

15) Auguſtinus contra Academ. III. c. 17. Arceſilaum, cum Zenonis doctrinam Platonicae oppoſitam latius ſpargi ſentiret, prudenter Academiae placita diſſimulaſſe, ne Platonis myſteria publicata, et vulgi notitiae proſtituta vilescerent. Indeque inſtitniſſe, dedocere potius male doctos, quam docere, quos dociles non arbitraretur.

16) Sextus Empiricus Pyrrhon. Hypotypoſ. I, §. 234. Ει δε δει και τοις περι αυτου λεγομενοις πιστευειν, φασιν, ὁτι κατα μεν το προχειρον Πυρρωνειος εφαινετο ειναι, κατα δε την αληθειαν δογματικος ην. και επει των ἑταιρων αποπειραν ελαμβανε δια της απορηματικης, ει αφυως εχουσι προς την αναληψιν των Πλατωνικων δογματων, δοξαι αυτον απορητικον ειναι· τοις μεν τοιγε ευφυεσι των ἑταιρων τα Πλατωνος παρεγχειρειν.

16 b) Sextus Empiric. loc. cit. ενθεν και τον Αριστωνα ειπειν περι αυτου.

Προσθε Πλατων, οπιθεν Πυρρων, μεσσος Διοδωρος.

δια το προσχρησθαι τη διαλεκτικη τη κατα τον Διοδωρον· ειναι δε αντικρυς Πλατωνικον.

ſehen, daß dieſer Vers nicht den Sinn haben könne, den man daraus folgert, und man könnte auf die Art mit noch mehr Schein folgern, daß Arceſilas ein zweiter Diodor geweſen ſey. Es kann, nach einer geſunden Auslegung, nicht mehr darin liegen, als daß Arceſilas mit den Philoſophemen der genannten Männer bekannt war, und ſich derſelben, vorzüglich der Dialektik des Diodors bei ſeinen philoſophiſchen Raiſonnements bediente. Dieß iſt auch die Anſicht des Numenius [17]).

Eine ſolche Maſchinerie ſtreitet übrigens mit dem geraden und offenen Charakter des Arceſilas, mit ſeinem Scharfſinn und ſeiner Beredtſamkeit, wodurch es ihm leicht möglich geweſen wäre, das Syſtem des Plato, wenn er von demſelben überzeugt war, gegen alle Neckereyen und die ſubtilſten Angriffe zu vertheidigen. Wir müſſen alſo nach allen dieſen Gründen annehmen, daß Arceſilas wirklich, nicht bloß zum Scheine, die Unmöglichkeit des apodiktiſchen Wiſſens behauptete, und daher auch die Zurückhaltung alles apodiktiſchen Urtheils für etwas Gutes erklärte [18]).

Wir müſſen jetzt das ſkeptiſche Räſonnement des Arceſilas gegen den Zeno und dann gegen den Dogmatismus überhaupt näher betrachten. Zeno glaubte, durch ſeinen Grundſatz der Erkenntniß, oder durch die φαντασια καταληπτικη der Wiſſenſchaft einen weſentlichen Dienſt geleiſtet zu haben, in ſo fern er ein beſtimmtes Merkmal von der objectiven Wahrheit der Erkenntniſſe enthalten ſollte. Eine Vorſtellung, ſagte er, iſt dann wahr und ein Erkenntniß, wenn ſie durch ein wirkliches Object beſtimmt,

17) Euſebius Praeparat. Evangelica XIV. c. 6.

18) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotyp. I. §. 233. Ὡςε και αγαθον μεν ειναι αυτην λεγειν την εποχην· κακον δε την συγκαταθεσιν.

ſtimmt, und ſo durchgängig nach der Beſchaffenheit des Objects gebildet iſt, daß ſie in dieſer Vollſtändigkeit nicht von einem andern Objecte herrühren könnte. Arceſilas gab zu, daß dieſes letzte Merkmal nothwendig ſey, um ſich von der Wahrheit der Erkenntniß zu überzeugen; denn man könne weder etwas als wahr noch als falſch erkennen, wenn das Wahre von der Art wäre, daß es auch falſch ſeyn könnte [19]); aber er läugnete, daß es Vorſtellungen gebe, welche nicht auch von einem andern Objecte, als worauf ſie bezogen werden, in ihrer ganzen Individualität herrühren könnten, oder, mit andern Worten, daß es ein ſicheres Merkmal gebe, an welchem man erkennen könne, daß eine beſtimmte Vorſtellung von dieſem und keinem andern Objecte herrühre, und demſelben entſpreche [20]). Die Gründe, womit er dieſes zu beweiſen ſuchte, hat kein Schriftſteller, ſelbſt Sextus nicht, der Erwägung werth geachtet [21]); aber aus dem, was Sextus ſonſt anführet, darf man vermuthen, daß Arceſilas, wie andere Akademiker, die Stoiker aus objectiven Gründen zu widerlegen ſuchte, daß keine Vorſtellung ein ſolches deutliches Gepräge ihres Objects enthält, daß man aus der Vorſtellung auch das Object er-

19) Cicero Academicar. Quaeſt. II. c. 24. Neque enim falſum percipi poſſe, neque verum, ſi eſſet tale, quale vel falſum.

20) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 24. Incubuit autem in eas diſputationes, ut doceret, nullum tale eſſe viſum a vero, ut non eiusdem modi etiam a falſo poſſet eſſe.

21) Sextus Empiric. adverſus Mathematic. VII. §. 154. Δευτερον, ὁτι ουδεμια τοιαυτη καληψις Φαντασια ευρισκεται, οια ουκ αν γενοιτο ψευδης, ὡς δια πολλων και ποικιλων παριςαται.

erkennen, und von andern unterſcheiden könne. Sie beruften ſich auf die Wahrnehmung ähnlicher Objecte, z. B. zweier Eyer einer und derſelben Art, wo aus der Vorſtellung nicht erhellet, welchem Objecte ſie angehört. Wenn der Geſichtsſinn keine ſolche vollkommen entſprechende Vorſtellungen liefere, ſo könne man ſie noch weniger von andern Sinnen erwarten. Daß jener Sinn aber keine ſolche Erkenntniß gewähre, bewieſen ſie durch mehrere Inſtanzen. Es iſt Thatſache, daß die Farbe eines Menſchen durch die verſchiedene Jahrszeiten, Thätigkeiten, körperliche Beſchaffenheit, Alter, Umſtände, Krankheiten, Geſundheitszuſtand, Schlaf und Wachen verändert werde; gleichwohl können wir die einzelnen Modificationen, welche dieſe Umſtände auf die Farbe hervorbringen, nicht wahrnehmen. Eben daſſelbe gilt auch von der Figur und Geſtalt. Das Ebene und Glatte wird als uneben und rauh vorgeſtellt an Gemälden; das Viereckigte als Rund, an den Thürmen, welche in einer Entfernung geſehen werden; das Ruhende als ſich bewegend, wenn man auf dem Schiffe fährt. Das Ruder erſcheint auſſerhalb dem Waſſer gerade, innerhalb deſſelben, wie gebrochen. Es läßt ſich hier nicht die Vorſtellung unterſcheiden, welche den Gegenſtand vollkommen darſtellt, wie er iſt, von derjenigen, welche demſelben nicht entſpricht. Es giebt daher keine ſolche Vorſtellung, welche zum Kriterium der Wahrheit und Falſchheit dienen könnte, dergleichen die Φαντασια καταληπτικη ſeyn ſoll [qq]).

qq) Sextus Empiricus adverſ. Mathematic. VII, §. 408. ſeq. Αλλα γαρ αυτη μεν ἡ παραλλαξις των τε καταληπτικων και των ακαταληπτων φαντασιων, κατα το εναργες και εντονον ιδιωμα παρισταται· ουδεν δε ἡττον δεικνυται τοις απο της Ακαδημιας, και ἡ κατα χαρακτηρα και ἡ κατα τυπον

Zeno behauptete, daß der Weiſe allein, nichts meine, ſondern alles was er ſich vorſtelle, wiſſe. Arceſilas gab das erſte zu, läugnete aber das zweyte [23]). Er zeigte, daß die φαντασια κατα καταληπτικη, als das Mittelglied zwiſchen dem Wiſſen und Meinen nichts als ein leerer Name ſey. Denn in ſo fern ſie bei den Thoren Meinung, bei den Weiſen Wiſſenſchaft iſt, bleibt kein anderer reeller Unterſchied übrig, als der bloße Name. Auch hat die Ueberzeugung, welche einer ſolchen Vorſtellung beigelegt wird, keinen Grund. Die Ueberzeugung gründet ſich nicht auf das unmittelbare Vorſtellen, ſondern auf Urtheile, und ſolche Vorſtellungen, wie Zeno annahm, durch welche man die Objecte ſelbſt begreift, giebt es nicht. Es iſt alſo unmöglich, ſich von dem objectiven Seyn durch Vorſtellungen zu überzeugen, weil keine Vorſtellung ein Kriterium von dem, was objectiv wahr, oder falſch iſt, enthält. Daraus folgt alſo, daß auch der Weiſe nichts wiſſen kann, und über das objective Seyn alles entſcheidende Urtheil zurückhalten muß [24]).

Wenn

που. §. 412. ειπερ ουν ἡ ἐφασις καταλαμβανεται τι χρωμα, φασιν οἱ ἐξ Ἀκαδημιας, και το του ανθρωπου κατελημψεται· ου καταλαμβανεται δε τουτο· ουδ' αλλο τοινυν καταληψεται χρωμα — ὡστε το μεν οὑτως αυτο ποικιλλεσθαι, γινωσκειν ἡμας· το δε τι ἐστι το κατ' αληθειαν αγνοειν — daß ſolche Inſtanzen von den Akademikern den Stoikern entgegengeſetzt wurden, erhellet auch aus Cicero Academ. Quaeſt. II. c. 6. Neque vero hoc loco expectandum est, dum de remo inflexo aut de collo columbae reſpondeam.

23) Cicero Academicar. Quaeſt. II, c. 24.

24) Sextus Empiricus adverſ. Mathem. VI.

Wenn nun ſogar nicht der Weiſe, der vollkommenſte Menſch in der Idee Anſpruch auf Wiſſen machen kann, ſo kann ſich noch weniger ein wirkliches Individuum von Menſch deſſen rühmen. Sein Räſonnement mußte ihn nothwendig weiter, als auf die bloße Beſtreitung des ſtoiſchen Syſtems führen. Denn er ſchloß ganz richtig, daß wenn es kein ſicheres Kriterium gebe, um das, was in den Vorſtellungen ſubjectiv und objectiv iſt, zu unterſcheiden, ſo könne man ſich nicht überzeugen, etwas erkannt zu haben; es laſſe ſich aber eben ſo wenig mit Gründen beweiſen, daß man nichts wiſſe, ſondern alles ſey für den Menſchen in Dunkelheit gehüllt, worinn er nichts unterſcheiden, nichts mit Gewißheit begreifen könne [25].

VI. § 153. ſeq. Αὐτη γαρ, ἡν Φασι καταλήψιν καὶ καταληπτικὴν φαντασιαν, συγκαταθεσις, ητοι ἐν σοφῳ ἡ ἐν φαυλῳ γινεται· αλλ' εαν τε ἐν σοφῳ γενηται, ἐπιστημη ἐστιν· εαν τε ἐν φαυλῳ, δοξα. καὶ οὐδεν αλλο παρα ταυτα, ἡ μονον ὀνομα μετειληπται· εἰπερ τε ἡ καταληψις καταληπτικῆς φαντασιας συγκαταθεσις ἐστιν, ανυπαρκτος ἐστι. πρωτον μεν ὁτι ἡ σύγκαταθεσις οὐ προς φαντασιαν γινεται, αλλα προς λογον· των γαρ ἀξιωματων εἰσιν αἱ συγκαταθεσεις.

25) Cicero Academ. Quaeſtion. I. c. 12. Itaque Arceſilas negabat eſſe quidquam, quod ſciri poſſet, ne illud quidem ipſum, quod Socrates ſibi reliquiſſet. Sic omnia latere cenſebant (cenſebat) in occulto, neque eſſe quicquam, quod cerni aut intelligi poſſit.

So paradox es ſcheint, daß Arceſilas ſelbſt die Unerkennbarkeit der Objecte von ſeinem Zweifel nicht ausſchließt, weil er dadurch den Schein veranlaßt, als disputire er gegen die Dogmatiker ohne Gründe: ſo wahr iſt doch ſein Räſonnement, wenn man es aus dem richtigen Geſichtspunct betrachtet. Der Dogmatiker ſchloß von dem Vorſtellen auf das objective Seyn, ohne es ſich verhehlen zu können, daß nicht alle Vorſtellungen objectiven Gehalt haben. Es galt alſo vorzüglich das Kriterium, durch welches man das Subjective von dem Objectiven in den Vorſtellungen unterſcheiden könne. Dieſes konnte, ehe noch das Erkenntnißvermögen ſelbſt kritiſch unterſucht war, nur aus dem Verhältniß der Vorſtellung zum Objecte hergenommen ſeyn. Nun kam aber Arceſilas, und zeigte, daß ſich auf dieſem Wege kein ſolches Kriterium finden laſſe; daraus folgte alſo, daß ſich weder in Anſehung des Wiſſens noch des Nichtwiſſens, in Anſehung der Objecte etwas ausmachen laſſe. Hierzu bedurfte er keines eigenen Princips, indem er bloß dogmatiſche Sätze widerlegte, und daraus logiſch richtige Folgerungen ableitete. Hätte er behauptet, es ſey apodiktiſch zu erweiſen, daß ſich nichts erkennen laſſe, ſo wäre er weiter gegangen, und hätte etwas dogmatiſch behauptet, was er aus Grundſätzen deduciren müſſen.

Dieſer Skepticismus beziehet ſich aber nur auf das objective Seyn der Objecte, nicht auf das Denken an ſich. Wir finden zum wenigſten nicht, daß er die logiſche Wahrheit und die Richtigkeit der Geſetze des Denkens beſtritten habe; vielmehr gab er zu, daß Sätze und ihre Verbindung für vernünftige Weſen Ueberzeugung hervorbringen können [26]). Er konnte und mußte zugeben,

26) Sextus Empiricus adverſ. Mathe-

mat.

ben, daß das Denken gewiſſen Regeln unterworfen iſt, daß aber von dem Denken auf die objective Realität des Gedach en geſchloſſen werden könne, dieſes konnte er mit Recht bezweifeln. Daher hielt er ſich, was das praktiſche Intereſſe des Menſchen betrifft, an die Vernunft, als den oberſten Gerichtshof für die ſubjective Ueberzeugung [27]).

In dieſem Sinne nun muß man es verſtehen, wenn er alle Behauptungen der Dogmatiker beſtritt; wenn er zeigte, daß jeder Behauptung eine andere von gleicher Stärke entgegengeſetzt werden könne [28]); wenn er es für unvernünftig erklärte, ehe ein ſicheres Kriterium der objectiven Wahrheit gefunden worden, ohne hinreichende Gründe etwas für erkannt und ausgemacht anzunehmen [29]). Er behauptete daher, daß man ſeine Beiſtimmung und entſcheidendes Urtheil über alles zurückhalten (επεχειν) müſſe, daß es gut und vernünftig ſey, in jedem einzelnen Falle nichts dogmatiſch zu behaup-

mat. VII. §. 154. Οτι ἡ συγκαταθεσις ου προς φαντασιαν γινεται, αλλα προς λογον· των γαρ αξιωματων εισιν αἱ συγκαταθεσεις.

27) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotyp. I. §. 232. Ουτε γαρ περι ὑπαρξεως ἡ ανυπαρξιας τινος αποφαινομενος εὑρισκεται, ὁτε κατα πιςιν ἡ απιςιαν προκρινειν τι ἑτερου ἑτερον, αλλα περι παντων επεχει.

28) Cicero Academicar. Quaeſt. I. c. 12. Huic rationi quod erat conſentaneum, faciebat, ut contra omnium ſententias dies jam plerosque deduceret, ut cum in eadem re paria contraria in partibus momenta rationum invenirentur, facilius ab utraque parte aſſenſio ſuſtineretur.

29) Cicero Academicar. Quaeſtion. I. c. 10

haupten; dieſes ſey das letzte Reſultat aller Unterſuchungen [30]).

Wahrſcheinlich war dem Arceſilaus gegen dieſen Skepticismus der Einwurf gemacht worden, daß durch denſelben Tugend und Sittlichkeit, und überhaupt jeder vernünftige Lebensplan unmöglich gemacht werde; denn auch die ſpätern Stoiker ſetzten dieſes Räſonnement dem Skepticismus entgegen [31]). Allein Arceſilas, der ſchon durch ſein ganzes Leben ſeine Achtung gegen Moralität bewies, ließ ſich durch dieſe Einwendung nicht abſchrecken, ſondern zeigte, daß der Skeptiker, wenn er auch alles dogmatiſch bezweifelt, doch in ſeiner Vernunft eine ſichere Richtſchnur für das Leben finde. Die Vernunftangemeſſenheit iſt das Princip, nach welchem man das Begehren und Verabſcheuen, und überhaupt alle Handlungen des Lebens einrichten muß. Die Vernunft beſtimmt das Rechthandeln, welches darinn beſteht, daß man von ſeinem Handeln einen vernünftigen Grund angeben kann. Und hiervon hängt

12. Quibus de cauſis nihil oportere neque profiteri neque affirmare quemquam, neque aſſenſione approbare cohibereque ſemper et ab omni lapſu continere temeritatem, quae tum eſſet inſignis, cum aut falſa aut incognita res approbaretur; neque hoc quidquam eſſo turpius, quam cognitioni et perceptioni aſſenſionem approbationemque praecurrere.

30) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotypoſ. I. §. 232, 233. Και τελος μεν ειναι, την εποχην, ἡ συνεισερχεσθαι την αταραξιαν ἡμειϛε Φασκομεν· λεγει δε και αγαθα μεν ειναι τας κατα μερος εποχας, κακα δε, τας κατα μερος συγκαταθεσεις.

31) Cicero Academ. Quaeſt. II. c. 8.

hängt auch die Glückſeligkeit ab [32]). Dieſe Antwort ſtimmt mit den Reſultaten, welche Plato und Zeno aufgeſtellt hatten, in dem Weſentlichen vollkommen überein.

Dieſes iſt das erſte merkwürdige Beyſpiel von der Entzweiung der Vernunft mit ſich ſelbſt, welches die aufmerkſamſte Unterſuchung aller gründlichen Denker hätte auffodern müſſen, um auf die Spur zu kommen, warum der ſtrengſte Skepticismus, wenn er auch alle dogmatiſche Behauptungen anfechte, doch die Ueberzeugungen von der moraliſchen Verpflichtung nicht anzutaſten wage, und ſie als gültige Wahrheiten anerkenne, auch wenn er nicht ihren Grund entdecken könnte. Eine ſolche Unterſuchung hätte zuletzt auf die Anerkennung des Unterſchiedes zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Vernunft führen müſſen. Aber dahin kam es noch nicht. Arceſilaus und die folgenden Skeptiker begnügten ſich, die eingebildeten falſchen Stützen der Moral umzuſtoßen, ohne in dem Weſen der Vernunft, unabhängig von allen Blendwerken ſpeculativer Erkenntniſſe die einzig möglichen Principien der Moral und Religion aufzuſuchen. Und hierinn liegt mit eine von den Haupturſachen, warum der Skepticismus bei den gelungenſten Angriffen dennoch nie den Dogmatismus ſelbſt ganz beſiegen konnte. Die innere Stimme des Gewiſſens, welche ſo vernehm-

32) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. VII. §. 158. Ὁ περὶ παντων ἐπεχων κανονιει τας αἱρεσεις καὶ Φυγας καὶ κοινως τας πραξεις τῳ εὐλογῳ· κατα τουτο δε προερχομενος το κριτηριον κατορθωσει· την μεν γαρ εὐδαιμονιαν περιγινεϑαι δια της Φρονησεως· την δε Φρονησιν κινειϑαι εν τοις κατορθωμασι· τα δε κατορθωματα εἰναι, ὁπερ πραχϑεν εὐλογον ἐχει την ἀπολογιαν· ὁ προσεχομενος ουν τῳ εὐλογῳ, κατορθωσει και εὐδαιμονησει.

nehmlich ſprach, und die Ueberzeugung von Pflicht, welche auch die Aufopferung der liebſten Neigungen unausweislich foderte, machte Anſpruch auf gewiſſe Erkenntniß, und widerſtrebte allen Beweiſen des Skepticismus, daß es keine abſolute Erkenntniß gebe [33]).

Arceſilaus bekleidete ſein Lehramt in der Akademie bis an ſeinen Tod mit vielem Beyfalle und Ruhm, ungeachtet mehrere von ſeinen Schülern zum Epikur übergingen. In ſchriftſtelleriſchen Arbeiten verſuchte er ſich nie, ungeachtet er, wie es ſcheint, große Anlage dazu hatte. Er ſtarb im 75 Jahre ſeines Alters, in der 134 Olympiade [34]). Seine nächſten Nachfolger, Lacydes, Evander, und Egeſinus [35]) kamen ihm an Scharfſinn im Denken und Anſehen nicht bey, und die Geſchichte hat daher nichts Merkwürdiges von ihnen zu berichten.

33) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 8.

34) Diogen. Laert. IV. §. 32. 43, 44.

35) Cicero Academicar. Quaeſtion. II, cap. 6.

Zweiter Abſchnitt.

Ariſto Chius und Herillus.

Zeno und ſeine Schüler waren über das ſkeptiſche Räſonnement des Arceſilas nicht wenig betreten; ſie ſahen das Fundament ihres Lehrgebäudes erſchüttert, und wußten nicht, mit welchen Waffen ſie den Angriff zurückſchla-

ſchlagen ſollten [1]). Aber bei dem allen konnten ſie ſich auch nicht für widerlegt halten, ein dunkles Gefühl ſprach für die Beziehung der Vorſtellungen auf äußere Objecte, welche ihrer Theorie des Vorſtellens entſprach, und die Wahrheiten von Tugend und Pflicht erhielten die Vorausſetzung von der Möglichkeit einer gewiſſen philoſophiſchen Erkenntniß gegen die vorgebrachten Zweifel in ihrer Stärke. Sie boten daher alles auf, um theils ihrem Lehrgebäude noch mehr innere und äußere Vollkommenheit zu geben, worinn es den Angriffen der Zweifler weniger bloß geſtellt wäre, theils die wirklich gemachten Angriffe zu entkräften. Dieſe Bemühung gelang aber nicht immer, und nicht ſelten bereiteten ſie den Skeptikern neue Waffen zum Angriff, wenn ſie es am wenigſten vermutheten; ſelbſt ihre Uneinigkeit unter einander bot den ſpätern Beſtreitern des Dogmatismus den reichlichſten Stoff zum Angriff dar.

Wir wollen in dieſem Abſchnitte zuerſt von zwey Schülern des Zeno ſprechen, welche gewöhnlich von den übrigen Stoikern ſelbſt als Abtrünnige betrachtet werden, obgleich der eine und berühmtere das Weſentliche des Stoicismus, nur von allem Speculativen gereinigter, vortrug.

Ariſto von Chius, der von jeher das Unglück hatte, mit Ariſto von Ceos, einem Peripatetiker, verwechſelt zu werden [2]), mißfiel ſeinem Lehrer Zenon, wes

1) Euſebius Praeparat. Evangel. XIV. c. 6. Οἱ Στωικοι δε ὑπηκοον εκπεπλεγμενοι· ἡ μουσα γαρ αυτοις ουδε τοτε ην Φιλολογος ουδε εργατις χαριτων, ὑφ' ὧν ὁ Αρκεσιλαος, τα μεν περικρουων, τα δε ὑποτεμνων, αλλα δ' ὑποσκελιζων, κατεγλωττιζετο αυτους και πιθανος ην.

2) Dieſe Verwechſelung hatte die Folge, daß die Alten nicht mehr genau unterſcheiden konnten, welche Schriften dieſem Stoi-

wegen ſeines muntern und lebhaften Geiſtes, welche ihm nicht erlaubte, ſich mit der Sparſamkeit in Worten auszudrücken, welche Zeno liebte [3]), vielleicht auch wegen ſeines Hanges zur Wolluſt, welche ſelbſt ſeine eignen Schüler in ſeinem männlichen Alter an ihm rügten [4]). Dieſe Unzufriedenheit, die genauere Bekanntſchaft mit dem Akademiker Polemon, und ſeine abweichende Ueberzeugung in einigen Lehrpunkten veranlaßten ihn, den Zeno zu verlaſſen, und zum Polemo überzutreten. Aber bald ſtiftete er eine eigne Schule, welche jedoch nicht lange nach ſeinem Tode dauerte [5]).

Die Nachrichten über dieſen Mann und ſeine Lehrſätze bei den alten Schriftſtellern, ſind ſehr fragmentariſch und ver-

Stoker, und welche dem Peripatetiker angehörten. Panätius und Soſikrates behaupteten, daß von allen Schriften, welche Diogenes anführt, nur die Briefe wirklich dieſen Ariſto, die übrigen jenen Peripatetiker zum Verfaſſer haben. Diogen. Laert. VII. §. 163. Auffallend iſt es, daß, nachdem durch die Bemerkungen mehrerer Gelehrten dieſe Verwechſelung gerügt worden, Hr. Buhle in ſeinem Lehrbuche der Geſchichte der Philoſophie 3 Th. S. 265. aus Uebereilung dieſen Stoiker von Chios mit dem Ariſtus, dem Akademiker, von neuem verwechſelt hat.

3) Diogenes Laert. VII. §. 18.

4) Athenaeus VII. 6.

5) Diogenes Laert. VII. §. 161. Cicero Tuscul. Quaeſt. V. c. 30. Hae ſunt ſententiae, quae ſtabilitatis aliquid habeant; nam Ariſtonis, Pyrrhonis, Herilli, nonnullorumque aliorum evanuerunt. De Legib. I. c. 13. Sive etiam Ariſtonis difficilem atque arduam, ſed iam tamen fractam et convictam ſectam ſecuti ſunt. Strabo I.

verwirrt; auch selbst Cicero spricht zuweilen in einem sehr vornehmen Tone gegen ihn [6]), obgleich das Wenige, was er von ihm anführet, einen hellen philosophischen Blick verräth, daher man bedauren muß, daß unsere Kenntniß von seinen Philosophemen so unvollkommen ist. Man hält ihn gewöhnlich für einen Gegner des Arcesilaus. Was diesen Punkt betrifft, so gründet sich diese Behauptung auf eine einzige Stelle des Diogenes [7]), welche sehr verworren ist. Es befremdet, daß Ariston noch als Schüler des Zeno von einem seiner Mitschülerdurch einen Spaß von der Unwahrheit einer Zenonischen Behauptung überzeugt wird, welche Rolle eher einem Akademiker zukommt, als einem Stoiker. Das Geschichtchen mit dem zwitterartigen Ochsen beweiset nur so viel, daß Ariston Arcesilaus Einwürfe gegen die Gewißheit der Erkenntniß gerne widerlegen wollte, aber nicht konnte. So viel kann man doch aus diesen unbedeutenden Angaben lernen, daß Ariston nur in seiner Jugend, als er noch in Zenos Schule war, Anstoß an dem Skepticismus des Arcesilas nahm. In seinen spätern Jahren scheint er sich demselben wieder sehr genähert

6) Cicero de Offic. I. c. 2. Quoniam Aristonis, Pyrrhonis, Herilli iampridem explosa sententia est.

7) Diogen. Laert. VII. §. 162. Μαλιςα δε προσειχε Στωικῳ δογματι, τῳ τον σοφον αδοξαςον ειναι· προς ὁ Περσαιος εναντιουμενος, διδυμων αδελφων τον ἑτερον εποιησιν αυτῳ παρακαταθηκην δουναι, επειτα τον ἑτερον απολαβειν, και οὑτως απορουμενον διηλεγξεν. απετεινετο δε προς Αρκεσιλαον· ὁτε θεασαμενος ταυρον τερατωδη μητραν εχοντα οι μοι εφη, δεδοται Αρκεσιλαῳ επιχειρημα κατα της εναργειας.

hert zu haben, ſo daß er von der dogmatiſchen Philoſophie nur die Moral, als die einzig mögliche Wiſſenſchaft beibehielt, die übrigen Theile als auſſer den Grenzen des Wiſſens gelegen, aufgab.

Intereſſant iſt daher ſeine Grenzbeſtimmung der Philoſophie, und der Grundriß des Moralſyſtems. In dem letztern folgt er ſeinem Lehrer Zeno, doch nicht ohne Spuren des Selbſtdenkens dabei zu geben; in jenem ſcheint er die Reſultate des ſkeptiſchen Räſonnements des Arceſilaus benutzt zu haben.

Des Menſchen Beſtimmung, behauptete er, iſt Tugend, und die Wiſſenſchaft, welche ſich damit beſchäftiget, den Menſchen dazu anzuführen, iſt die Philoſophie. Was ſich nicht auf dieſe höchſte Angelegenheit des Menſchen beziehet, iſt theils unnütz, theils kein Gegenſtand des Erkennens. Unnütz iſt daher die Dialektik, denn ſie trägt nichts zur Beſſerung des Lebens bei, ja ſie iſt noch überdem ſchädlich. Die Phyſik aber (oder Metaphyſik) liegt außer den Grenzen des Erkennens, und ſie hat keinen praktiſchen Nutzen. [8]) Dieſes Urtheil über beide Wiſſenſchaften verſinnlichte er durch verſchiedene Beiſpiele, indem er z. B. die Dialektik mit dem Gewebe der Spinnen, welches zwar ſehr künſtlich, aber zu nichts zu gebrauchen ſey, oder mit dem Gaſſenkoth verglich, welcher

zu

8) Stobaeus Serm. LXXVIII. Αριζων εφη των ζητουμενων πασα τοις φιλοσοφοις, τα μεν ειναι προς ἡμας, τα τε μη προς ἡμας, τα δ' ὑπερ ἡμας· προς ἡμας μεν τα ηθικα· μη προς ἡμας δε τα διαλεκτικα· μη γαρ συμβαλλεσθαι προς επανορθωσιν βιου· ὑπερ ἡμας δε τα φυσικα· αδυνατα γαρ εγνωσθαι, και ουτε παρεχειν χρειαν. Sextus Empiricus adverſ. Mathemat. VII. §. 12. Diogen. Laert. VII. §. 160. Cicero Academ. Quaeſtion. II. c. 39. Seneca Epiſtol. 89.

zu nichts nütze, aber doch die Einhergehenden beſprütze [9]).

Von ſeiner Denkungsart über metaphyſiſche Gegenſtände findet ſich noch ein Bruchſtück bei dem Cicero, aus welchem erhellet, daß ihm die ſpeculativen Behauptungen des Zeno nicht einleuchteten. Ohne den Glauben an das Daſeyn einer Gottheit in Zweifel zu ziehen, fand er es doch widerſinnig, Prädicate auf dieſes Weſen anzuwenden, welche aus der Erfahrungswelt genommen ſind. Es ſchien ihm daher ungereimt, von einer Geſtalt der Gottheit zu ſprechen, oder ihr, wie einem Menſchen, Sinne beizulegen; überhaupt hielt er es für zweifelhaft, ob Gott ein beſeeltes Weſen ſey, oder nicht [10]).

Die Philoſophie iſt alſo, nach Ariſton, bloß auf einen Theil, die Ethik, beſchränkt. Er verſtehet darunter die allgemeine Tugendlehre, welche feſtſetzt, worinn das höchſte Gut beſtehet, worauf der Menſch ſein einziges Beſtreben richten ſoll; mit einem Worte, die Lehre von der allgemeinen Menſchenbildung. Die Anwendung dieſer Grundſätze auf beſondere Verhältniſſe und Stände des Menſchen, oder die ſpecielle Pflichtenlehre, ſchließt er von dem Inbegriff dieſer Wiſſenſchaft aus, und überläßt ſie den Erziehern [11]).

9) Diogen. Laert. VII. §. 163. Stobaeus Sermon. LXXX.

10) Cicero de natura deor. I. c. 14. Cuius discipuli Ariſtonis non minus magno in errore ſententia eſt; qui neque formam dei intelligi poſſe cenſeat, neque in diis ſenſum eſſe dicat, dubitetque omnino, deus animans, necne ſit.

11) Seneca Epiſtola 89. Moralem quoque, quam ſolum reliquerat, circumcidit. Nam eum lo-

Dieſe von dem Gewöhnlichen abweichende Anſicht beruhete auf drey Gründen, welche beweiſen, daß Ariſton über dieſen Gegenſtand etwas einſeitig, aber ſcharfſinnig nachgedacht hatte. Die ſpecielle Pflichtenlehre, ſagt er, gehört nicht zur Philoſophie, weil ſie überflüßig iſt, weil ſie nicht vollſtändig bearbeitet werden kann, und endlich, weil ſie keine ſichern beſtimmten Regeln erlaubt. — Sie iſt überflüßig. Denn wer die allgemeinen Grundſätze der Philoſophie, welche das höchſte Gut beſtimmen, richtig gefaßt und inne hat; der kann ſich ſelbſt Regeln für alle beſondere Fälle geben. Wer ſich einmal einen allgemeinen vernünftigen Lebensplan gebildet hat, wie er überhaupt rechtſchaffen leben ſoll, der bedarf keiner beſondern Vorſchriften, wie er ſich gegen ſeine Gattin und Kinder zu verhalten hat; denn dieſe ſind in den allgemeinen Grundſätzen ſchon enthalten. Jene beſondern Regeln ſind viel zu leicht, ſie dringen nicht in das Gemüth ein; nur jene allgemeinen bilden den Charakter [12]). Ferner können dieſe ſpeciellen Regeln nicht die innern Hinderniſſe des Rechtverhaltens, die Irrthümer und böſen Neigungen, wegräumen. So lange dieſes aber nicht geſchehen iſt, helfen alle beſondern Vorſchriften

locum, qui monitiones continet, ſuſtulit et paedagogi eſſe dixit, non philoſophi; tanquam quicquam aliud ſit ſapiens, quam humani generis paedagogus. Verglichen Epiſt. 94.

12) Seneca Epiſtola 94. Sed Ariſto Stoicus e contrario hanc partem levem exiſtimat, et quae non deſcendat in pectus usque. At illam non habentem praecepta plurimum ait proficere, ipſaque decreta philoſophiae conſtitutionem eſſe ſummi boni, quam qui bene intellexit et didicit, quid in quaque re faciendum ſit, ſibi ipſe praecipit.

ten nichts; iſt aber der menſchliche Geiſt wirklich aufgeklärt über ſeine Beſtimmung, ſo ſind jene überflüßig.

Alle moraliſchen Vergehungen haben eine doppelte Quelle; ſie entſtehen entweder daher, weil das Gemüth von falſchen Vorurtheilen eingenommen iſt, oder doch einen Hang zum Irrigen hat, und ſich daher leicht von dem falſchen Schein verführen läßt. In dem erſten Falle muß das Gemüth von dem krankhaften Zuſtande befreyet, im zweyten gegen die Neigung zum Böſen durch beſſere Vorſtellungen geſtärkt werden. Dieſes leiſten nur die allgemeinen Grundſätze der Philoſophie. Sind endlich die ſpeciellen Regeln an ſich klar und einleuchtend, ſo bedürfen ſie keiner Einſchärfung; ſind ſie dunkel und zweifelhaft, ſo finden ſie kein Gehör, und müſſen erſt bewieſen werden; das, wodurch man ſie beweißt, iſt an ſich gültiger, wirkſamer, und daher für ſich zureichend. So mußt du dich gegen einen Freund, einen Bürger verhalten Warum? fragt man. Weil es gerecht iſt. Alles dieſes lehret alſo ſchon die Lehre von der Gerechtigkeit; ſie giebt mir die Ueberzeugung von der Billigkeit, die einen Werth an ſich ſelbſt hat, deren Triebfeder weder Furcht noch Belohnung ſeyn kann; daß niemand gerecht iſt, dem an dieſer Tugend etwas anderes, als ſie ſelbſt wohlgefällt. Hat ſich dieſelbe Ueberzeugung feſt eingewurzelt, ſo bedarf es keiner beſonderen Regeln weiter [13]). — Sie kann nicht vollſtändig bearbeitet werden. Wenn Regeln für Eheleute nöthig ſind, ſo müſſen dergleichen auch für alle mögliche

13) Seneca Epiſtola 94. Duo ſunt, propter quae delinquimus. Aut ineſt animo pravis opinionibus malitia contracta; aut etiam, ſi non eſt falſis occupatus, ad falſa proclivis eſt, et cito ſpecie, quo non oportet trahente, corrumpitur. Itaque debemus aut curare mentem aegram et vitiis liberare, aut vacantem quidem, ſed ad peiora pronam praeoccupare. Utrumque decreta philoſophiae faciunt.

Fälle, welche dabey ſtatt finden können, gegeben werden. Ob einer eine Jungfrau oder eine Wittwe, eine Reiche oder Arme geheyrathet hat, ob die Gattin fruchtbar oder unfruchtbar, jung oder alt, rechte Mutter oder Stiefmutter iſt, alle dieſe und unzählige andere Fälle müßten hier unterſchieden, und darauf die Regeln bezogen werden. Es iſt aber unmöglich, alle gedenkbaren Fälle zu umfaſſen [14]). — Daraus folgt nun auch, daß dieſe Regeln nicht gewiß und beſtimmt ſeyn könnten, ſie erfordern zu große Weitläuftigkeit, und haben nicht für alle Menſchen Verbindlichkeit. Die Lehren der Philoſophie, oder die Weisheitslehre, müſſen kurz, beſtimmt, und allgemein gültig ſeyn [15]). Es erhellet aus dieſem Räſonnement, daß Ariſton die Moral nicht nach dem Schulbegriff aus dem bloß wiſſenſchaftlichen Geſichtspunkte, ſondern als Wiſſenſchaft für die Welt, oder Lebensheit, im Auge hatte [16]).

In

14) Seneca Epiſtola 94. Praeterea ſi praecepta ſingulis damus, incomprehenſibile opus eſt — Omnes ſpecies complecti non poſſumus.

15) Seneca Epiſtola 94. Leges autem philoſophiae breves ſunt et omnia alligant. Adiice nunc, quod ſapientis praecepta finita eſſe debent et certa; ſi qua finiri non poſſunt, extra ſapientiam ſunt. Sapientia rerum terminos novit. Ergo iſta pars praeceptiva ſubmovenda eſt; quia quod paucis promittit, praeſtare omnibus non poteſt. Sapientia autem omnes tenet. — Haec ab Ariſtone dicuntur.

16) Als einen ſolchen praktiſchen Philoſophen, der nicht die Wiſſenſchaft, ſondern die Anwendung derſelben zur Bildung der Menſchheit ſich zum Hauptzwecke macht, ſtellt ihn auch die Anekdote des Plutarchs maxime

cum

In der Moral nun folgte Ariſton in der Hauptſache dem Zeno. Tugend war ihm der einzige und höchſte Zweck eines vernünftigen Weſens; Tugend iſt das einzige Gut, welches vernünftige Weſen wünſchenswerth finden ſollen, und Laſter, das einzige Böſe, das ſie zu vermeiden haben [17]). Dieſen Begriff des höchſten Gutes hielt er noch weit ſtrenger feſt, und darinn wich er von dem Zeno ab. Er hielt es für Inconſequenz, daß Zeno, nachdem er die Gegenſtände des Begehrens von dem einzigen Guten und Böſen ausgeſchloſſen, und in eine andere Ordnung der Dinge verwieſen hatte, dennoch wieder einen Unterſchied in demſelben, eine gewiſſe Rangordnung nach ihrer Naturangemeſſenheit feſtſetzte. Denn wenn man dem, was weder gut noch böſe ſey, doch einen in der Natur gegründeten Unterſchied in Anſehung des Werths zuſchreibe, ſo ſey es unvermeidlich, daß man das Beſſere und Vorzüglichere unter die Güter rechne, und es bleibe keine reelle, ſondern nur eine Verſchiedenheit in den Worten übrig. Sein Hauptgrund gegen Zeno aber beruhete darauf.

Wenn man von dem, was wirklich gut und böſe iſt, oder von Tugend und Laſter abſiehet, ſo bleibt nichts übrig, von dem man ſagen könne, daß ihm die Natur einen Vorzug vor dem andern gegeben habe; ſondern daß eines vor dem andern zuweilen vorzüglicher iſt, beruhet nur auf gewiſſen zufälligen Beſchaffenheiten und

cum principibus philoſopho diſputandum eſſe p. 776. dat.

17) Cicero Academicar. Quaeſt. II. c. 42. Hos ſi contemnimus, etiam abiectos putamus illos certe minus deſpicere debemus, Ariſtonem, qui cum Zenonis fuiſſet auditor, re probavit illa, quae ille verbis: nihil eſſe bonum, niſi virtutem, ne-

Umſtänden, welche nicht von dem Menſchen abhängen. Wenn z. B. alle, die geſund ſind, zum Dienſte eines Tyrannen gezwungen wären, und darum ihr Leben einbüßen müßten, hingegen Krankheit von dieſer Nothwendigkeit befreyete, ſo würde in dieſen Umſtänden der Weiſe nicht Geſundheit, ſondern Krankheit vorziehen [18].

Hieraus zog Ariſto das Reſultat: die Beſtimmung des Menſchen iſt einzig und allein nach

neque malum, niſi quod virtuti eſſet contrarium.

18) Sextus Empiricus adverſ. Mathematic. XI. § 64. Μη ειναι δε προηγμενον αδιαφορον την ὑγιειαν και παν το κατ' αυτην περαπλησιον, εφησεν Αριστων ὁ Χιος. ισον γαρ εξι το προηγμενον αυτην λεγειν αδιαφορον, τῳ αγαθον αξιουν και σχεδον ονοματι διαφερον. καθολου γαρ τα μεταξυ αρετης και κακιας αδιαφορα μη εχειν μηδεμιαν παραλλαγην· μηδε τινα μεν ειναι φυσει προηγμενα, τινα δε αποπροηγμενα, αλλα παρα τας διαφορους των καιρων περιστασεις. μητε τα λεγομενα προηχθαι παντως γινεσθαι προηγμενα· μητε τα λεγομενα αποπροηχθαι, κατ' αναγκην ὑπαρχειν αποπροηγμενα· εαν γ' ουν δεῃ τους μεν ὑγιαινοντας ὑπηρετειν τῳ τυραννῳ, και δια τουτο αναιρεισθαι, τους δε νοσουντας απολυομενους της ὑπηρεσιας συναπολυεσθαι και της αναιρεσεως· ελοιτ' αν μαλλον ὁ σοφος το νοσειν κατα τινα τον καιρον, ἡ το ὑγιαινειν. Και ταυτῃ ουτε ἡ ὑγιεια προηγμενον εξι παντως, ουτε ἡ νοσος αποπροηγμενον — ουτω και τοις μεταξυ αρετης και κακιας πραγμασιν ου φυσικη τις γινεται ἑτερων παρ' ἑτερα προκρισις, κατα περιστασιν δε μαλλον. Cicero de finib. bonor. IV. c. 25. Academic. Quaeſt. II, c. 42.

nach Tugend zu ſtreben, und das Laſter abzulegen; alles übrige weder für gut noch böſe zu halten, keinen Unterſchied in dieſer Rückſicht unter den Dingen zu machen, ſondern ſich gleichgültig gegen ſie zu verhalten [19]). Dieſe Gleichgültigkeit gegen alles, was dem Menſchen als empfindendem Weſen nicht gleichgültig ſeyn kann, gegen Schmerz und Vergnügen, muß nur aus dem moraliſchen Geſichtspunkte betrachtet werden, wenn man dieſem Denker nicht die Ungereimtheit aufbürden will, daß er geläugnet habe, was kein Menſch bei geſundem Verſtande läugnen kann. Er konnte vernünftiger Weiſe nichts anders damit ſagen wollen, als was Zeno und die übrigen Stoiker unter ihrer Apathie verſtehen, wobey ſie ebenfalls ſehr gut den phyſiſchen und moraliſchen Charakter des Menſchen unterſcheiden. So wie dieſe nicht läugneten, daß der Menſch als ſinnliches Weſen gegen Schmerz und Vergnügen, und was auf ſeinen phyſiſchen Zuſtand Einfluß hat, nicht gleichgültig ſeyn kann, ob er gleich als moraliſches Weſen keine Rückſicht darauf nehmen darf, weil es keinen Einfluß auf die Glückſeligkeit eines moraliſchen Weſens hat [20]), ſo wollte auch Ariſto dieſen Unterſchied nicht

19) Diogen. Laert. VII. §. 160. Αριζων ὁ Χιος ὁ Φαλανθος, επικαλουμενος Σειρην, τελος εφησεν ειναι το αδιαφορως εχοντα ζην προς τι μεταξυ αρετης και κακιας, μηδε ηντινουν εν αυτοις παραλλαγην απολειποντα αλλ' επισης επι παντων εχοντα. Cicero Academicar. Quaeſt. II. c. 42. Huic ſummum bonum eſt, in his rebus neutram in partem moveri; quae ἀδιαφορια ab ipſo dicitur. De finib. II, c. 13. Tuscul. Quaeſt. V. c. 11.

20) Stobaeus Eclog. Ethic. Vol. II. p. 144. Man vergleiche oben S. 84, 85.

aufheben, ſondern verfolgte die letztere moraliſche Anſicht nur noch ſtrenger und conſequenter. Wenn Tugend das einzige Gute, das Gegentheil das einzige Böſe iſt, ſo ſind in dieſer Rückſicht alle übrigen Dinge einander völlig gleich, (daß ſie nehmlich weder gut noch böſe ſind) und es kommt nichts darauf an, ob ſie vorhanden ſind oder nicht. Man wird durch ihren Beſitz weder glückſelig, noch durch den Mangel deſſelben unglückſelig. Man kann auf ſie, in Hinſicht auf Glückſeligkeit, gar keine Rechnung machen, da es bloß von zufälligen Umſtänden abhängt, ob ſie zuträglich oder nicht ſind [21]). Es war und konnte alſo nicht ſeine Meinung ſeyn, zu behaupten, daß von dieſer Anſicht weggeſehen, zwiſchen dem Zuſtande eines Geſunden und Kranken, eines Reichen und Armen u. ſ. w. kein Unterſchied ſey, wie ſie mehrere Schriftſteller, vorzüglich Cicero, darſtellen [22]).

Wir können alſo das Räſonnement in den Gedanken zuſammen faſſen: der Weiſe ſetzt ſeine Glückſeligkeit in die Tugend, in Rückſicht alles übrigen beobachtet er völligen Gleichmuth, weder Beſitz, noch Mangel aller andern Dinge hat irgend einen Einfluß auf ſeine Zufriedenheit. Ariſto erläutert dieß durch ein Gleichniß. Der Weiſe, ſagt er, iſt einem guten Schauſpieler ähnlich, welcher die Rolle, die er bekommt, es mag die des Agamemnon oder Therſites ſeyn, die eine wie die andere, gut

21) Cicero de Legib. I. c. 21. Quia ſi, ut Ariſto Chius dixit, ſolum bonum eſſe, quod honeſtum eſſet, malumque, quod turpe, ceteras res omnes plane pares, ac ne minimum quidem, utrum adeſſent an abeſſent, intereſſe.

22) Cicero de finib. c. 13. Quae cum Ariſtoni et Pyrrhoni omnino viſa ſunt pro nihilo ut inter optime valere et graviſſime aegrotare nihil

pror-

gut ſpielet [283]). Das heißt, der Weiſe muß ſich in die Verhältniſſe und Lagen, in die er versetzt wird, fügen; in welcher Lage er aber ſich befindet, muß er tugendhaft ſeyn.

Dieſe Lehre des Ariſton, welche nichts als conſequenter Stoicismus iſt, haben ältere und neuere Schriftſteller nicht ſelten entweder nicht verſtanden, oder verunſtaltet. Gewöhnlich ſtellen ſie dieſe ſo dar, daß ſie die Folgerung zum Hauptſatze machen, wenn ſie ſagen: Ariſton habe die Adiophorie, die Gleichgültigkeit gegen alle äußere Dinge geradezu als den letzten Zweck, als Beſtimmung des Menſchen betrachtet, ohne einzuſehen, daß dieſe Gleichgültigkeit von moraliſcher Art, und eine Folgerung aus dem Satze; die Tugend iſt das einzige Gut des

prorſus dicerent intereſſe: recte iam pridem contra eos deſitum eſt disputari. Er widerſpricht ſich aber ſelbſt, man ſehe de Finib. IV. c. 16. (Anmerk. 24.)

283) Diogenes Laert. VII. §. 160. Ειναι γαρ ὁμοιον τῳ ἀγαθῳ ὑποκριτὴν τὸν σοφὸν, ὡς, ἂν τε Θερσίτου, ἂν δε Αγαμεμνονος προσωπον ἀναλαβῃ, ἑκατερον ὑποκρινεται προσηκοντως. Man vergleiche Cicero de Finib. IV. cap. 25. Eben ſo drückt ſich Epiktet aus Enchiridion c. 17. Μεμνησο, ὁτι ὑποκριτης ει δραματος, οἱου ἂν θελῃ ὁ διδασκαλος: ἂν βραχυ, βραχεος· ἂν μακρον, μακρου· ἂν πτωχου ὑποκρινεσθαι σε θελῃ, ἱνα και τουτον ευφυως ὑποκρινῃ· ἂν χωλον, ἂν ἀρχοντα, ἂν ἰδιωτην· σον γαρ τουτ' ἐστι το δοθεν ὑποκρινασθαι προσωπον καλως· εκλεξασθαι δ' αυτο, ἀλλου. Man vergl. noch c. 50. und Antonin I. §. 8. Παρα Απολλωνιου το ἐλευθερον και ἀναμφιβολως ἀκυβευτον· και προς μηδεν ἀλλο ἀποβλεπειν, μηδε ἐπ' ὀλιγον, ἢ προς

des Menſchen, war. Zum Theil überſahen ſie zwar auch dieſen Zuſammenhang nicht, aber ſie erklärten gerade darum, weil Ariſto das ſittlich Gute für das einzige Gut erkannte, ſein Moralſyſtem für falſch. [24]). Wie es aber möglich war, daß Ariſto dennoch ſo mißverſtanden, von Cicero, der in der Moralphiloſophie die Stoiker zu ſeinen Hauptführern gewählt hatte, ſo verächtlich als ein Mann, der gar keine Stimme bei dieſer, die ganze Menſchheit intereſſirenden Frage habe, zurückgewieſen werden konnte, wird eben aus dem Umſtande begreiflich, daß Cicero den Stoikern folgt. Er betrachtet mit Chryſipp, der vorzüglich zur Widerlegung Ariſtos

προς τον λογον· και το αει ὁμοιον, εν αλγηδοσιν οξειαις, εν αποβολη τεκνου, εν μακραις νοσοις.

24) Man ſehe die Anmerk. (19) Cicero de finibus. II. c. 13. Officior. I. c. 2. Beſonders gehört hieher eine Stelle de Finib. IV. c. 16., worinn Cicero ſich etwas unverſtändlich ausdrückt. Itaque mihi videntur omnes quidem illi erraſſe, qui finem bonorum eſſe dixerunt, honeſte vivere, ſed alius alio magis. Pyrrho ſcilicet maxime, qui, virtute conſtituta, nihil omnio, quod appetendum ſit, relinquat. Deinde Ariſto, qui nihil relinquere non eſt auſus, introduxit autem, quibus commotus ſapiens appeteret aliquid, quod cuique (quodcunque) in mentem incideret, et quodcunque tandem occurreret. Is hoc melior, quam Pyrrho quod vel aliquod genus appetendi dedit; deterior, quam ceteri, quod penitus a natura receſſit. Stoici autem, quod finem bonorum in una virtute ponunt, ſimiles ſunt illorum: quod autem principium officii quaerunt, melius quam Pyr-

ſtos geſchrieben hatte [25]), die moraliſche Indifferenz der Dinge, als eine Umkehrung der Ordnung der Natur, welche die Grundlage der Moralität iſt. Denn Chryſipp glaubte, daß ohne Naturtriebe der menſchlichen Natur, wodurch der Menſch an gewiſſen Dingen ein urſprüngliches Intereſſe nehme, der moraliſche Sinn, wodurch Uebereinſtimmung und Harmonie aller Handlungen um der Vernunft willen, das höchſte Gut werde, gar nicht geweckt und gebildet werden könne. [26]). Wenn nun alle Dinge

Pyrrho; quod ea non occurrentia fingunt, vincunt Ariſtonem; quod autem ea, quae ad naturam accommodata et per ſe aſſumenda eſſe dicunt, non adiungunt ad finem bonorum, deſciscunt a natura, et quodammodo ſunt non diſſimiles Ariſtonis. Ille enim occurrentia neſcio quae comminiſcebatur; hi autem ponunt illi quidem prima naturae, ſed ea ſeiungunt a finibus et a ſumma bonorum. Er ſtellt die occurrentia auf eine ſo räthſelhafte Art dar, daß es freilich kein Wunder iſt, wenn ſelbſt ein Platner (Aphorismen 2 Ausgabe 2 B. S. 712.) geſteht, er wiſſe ſich nichts darunter zu denken. Allein wenn man die Stelle des Sextus und andere zu Hülfe nimmt, ſo erhellet zur Genüge, daß nichts anders als die ἀδιάφορα darunter zu verſtehen ſind, welche auf das Gemüth wirken und zum Begehren reizen, aber doch nicht in den Lebensplan des Vernünftigen eingehen dürfen, und in ſo fern nur zufällige Ereigniſſe ſind.

25) Cicero de Finib. IV. c. 25. Quae diligentiſſime contra Ariſtonem dicuntur a Chryſippo.

26) Cicero de Finib. II. cap. 10. III. c. 6. Diogenes Laert. VII. §. 85.

Dinge gleichgültig ſind, ſo habe der Menſch keine Veranlaſſung und keinen Stoff, das Naturgemäße zu wählen, das Naturwidrige zu verwerfen, ſein Sinn für Ordnung und Harmonie werde nicht gebildet, es fielen alle äußerlich ſchickliche (legale) Handlungen über den Haufen; die Sorfalt für Geſundheit, für das Hausweſen, alle thätige Theilnahme an dem gemeinen Beſten ſey unmöglich [27]). Wahrſcheinlich würde Ariſton die Antwort auf dieſen Einwurf nicht ſchuldig geblieben ſeyn, wenn er nicht erſt nach dem Tode wäre gemacht worden. Er erhielt nur in der theoretiſchen Anſicht, daß alle Erkenntniß einen empiriſchen Urſprung habe, die Vernunft nichts für ſich erkenne, einiges Gewicht; Ariſto aber erkannte der Vernunft wahrſcheinlich das Vermögen reiner Erkenntniſſe zu [28]). Doch auch das von

27) Cicero de finib. IV. c. 25. Cum enim, quod honeſtum ſit, id ſolum bonum eſſe confirmatur: tollitur cura valetudinis, diligentia rei familiaris, adminiſtratio reipublicae, ordo gerendorum negotiorum, officia vitae, ipſumque illud honeſtum, in quo uno vultis eſſe omnia, deſerendum eſt; quae diligentiſſime contra Ariſtonem dicuntur a Chryſippo I. c. 15. II. c. 13. recte iam pridem contra eos deſitum eſt disputari. Dum enim in una virtute ſic omnia eſſe voluerunt, ut eam rerum ſelectione exſpoliarent, nec ei quidquam, aut unde oriretur, darent, aut ubi niteretur: virtutem ipſam, quam amplexabantur, ſuſtulerunt.

28) Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. p. 328. Αριζων αντιληπτικην δυναμιν της ψυχης ϑεμενος, ταυτην διαιρει εις δυο, το μεν τι μερος φησκων μετα τινος των αιϑητηριων ὡς τα πολλα κινεισϑαι, ὁ αιϑη-

von abgeſehen, konnte er alle die gemeinen Pflichten, (officia communia) aus dem eigentlichen Geſichtspunkt der Pflicht herleiten. Der andere Punkt, in welchem Ariſton ſich von Zeno entfernt haben ſoll, wird wohl nur auf Mißverſtand und Wortſtreit beruhen. Ariſton nahm nicht, wie Zeno, mehrere von einander verſchiedene Tugenden an, aber auch nicht eine Tugend mit mehreren Benennungen, wie die Megariker; ſondern eine, mit mehrern Modificationen nach Verſchiedenheit der Gegenſtände, worauf ſie ſich beziehet. Dieſe eine Tugend nannte er Geſundheit der Seele. [28]) Eben dieß war aber auch Zenos Anſicht, wie wir oben (S. 97, 98.) gezeigt haben.

Ein zweiter Schüler des Zeno, Herillus, aus Carthago, wich ebenfalls in mehreren Punkten von ſeinem Lehrer ab, in denen er bald mit Ariſton zuſammentraf, bald ſeinen eignen Weg gieng. Er ſtiftete eine eigne Secte, welche aber von kurzer Dauer war. Da ſich dieſe Herillier für Sokratiker ausgaben, ſo ſcheint Herillus, wie Pyrrho und Ariſton, alles Speculative aus ſeinem Syſteme entfernt, und ſich bloß auf das Praktiſche

αισθητικον καλει, αρχην και πηγην ὑπαρχον των κατα μερος αισθησεων· το δε τι αει καθ' ἑαυτο και χωρις οργανων, ὁ επι μεν των αλογων ουκ ωνομασθαι — εν δε τοις λογικοις, εν οις δη μαλιστα η μονοις φαινεται, νουν προσαγορευεσθαι.

28) Diogenes Laert. VII. §. 161. Αρετας τε ουτε πολλας εισηγεν ὡς ὁ Ζηνων, ουτε μιαν πολλοις ονομασι καλουμενην ὡς οἱ Μεγαρικοι, αλλα και το προς τι πως εχειν. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1034. de virtute morali (9 B.) p. 391.

ſche eingeſchränkt zu haben. [30]) Ein Umſtand, der allein einiges Licht über ſein Moralprincip verbreiten muß. Die Grundzüge ſeines Moralſyſtems, ſo viel ſich aus den wenigen Bruchſtücken muthmaßen läßt, beſtanden in folgendem. Der letzte Zweck, auf welchen ſich alle menſchlichen Handlungen beziehen, iſt entweder der abſolut letzte, auf welchen ſich alle Handlungen beziehen ſollen, oder der comparativ letzte, auf welchen ſich in dem gewöhnlichen Leben die Handlungen der Menſchen beziehen. Bei jenem denkt man ſich, was ſchlechthin ſeyn ſoll, bei dieſem was gewöhnlich iſt oder geſchiehet. Dieſen Unterſchied drückte Herill ſo aus: der Zweck des Weiſen, (idealiſchen Menſchen) und gewöhnlicher Menſchen. Jenen nannte er τελος, dieſen ὑποτελις, um dadurch anzudeuten, daß gewöhnliche Menſchen ſich nicht zu dem erheben, was ſeyn ſoll, ſondern einen untergeordneten Zweck zum höchſten machen [31]). Wahrſcheinlich wollte Herill dadurch die Moralphiloſophie von den Vorwürfen des Chimäriſchen und Ueberſpannten befreyen, welche ihr Zeno dadurch zugezogen hatte, daß er das Moralgeſetz als ein Naturgeſetz aufſtellte, womit freylich die Erfahrung im höchſten Grade contraſtirte. Herill unterſchied daher, wie es ſcheint, zwiſchen dem, was der Menſch als ſinnliches empfindendes We-

30) Cicero de Oratore III. c. 17. Fuerunt etiam alia genera philoſophorum, fere qui ſe omnes Socraticos eſſe dicebant, Eretricorum, Herilliorum, Megaricorum, Pyrrhoneorum; ſed ea horum vi et disputationibus ſunt jam diu fracta et extincta.

31) Diogenes Laert. VII. §. 165. Διαφερειν δε τελος και ὑποτελιδα. της μεν γαρ και τους μη σοφους εχεσθαι· του δε, μονον του σοφου. Suidas voce τελος.

Weſen für ſein höchſtes Gut erklärt, und zwiſchen dem, was der Menſch als vernünftiges Weſen für ſein höchſtes Gut achten ſoll [32]).

Dieſer höchſte Zweck oder das höchſte Gut war Erkenntniß oder Wiſſenſchaft, ſo daß die Beſtimmung des Menſchen ſey, alles auf Erkenntniß zu beziehen, um nach vernünftiger Erkenntniß zu leben, und nicht durch Unwiſſenheit irre geführt zu werden. [32 b]). Wir würden den Schriftſtellern, welche uns dieſen Gedanken des Herillus aufgezeichnet haben, ſehr verbunden ſeyn, wenn ſie uns nur einige Winke über den Sinn deſſelben gegeben hätten. Sollte Herillus nichts weiter als theoretiſche Erkenntniß verſtanden haben, worauf er durch Ariſtoteles und Theophraſts Erhebung des contemplativen

32) Cicero de finib. IV. c. 15. Nam ſi omnino nos negligimus, in Ariſtonea vitia et peccata incidemus, obliviſcemurque, quae virtuti ipſi principia dederimus. Sin ea non negligimus, neque tamen ad finem ſummi boni referimus, non multum ab Herilli levitate aberrabimus; duarum enim vitarum nobis erunt inſtituta capienda. Facit enim ille duo ſejuncta ultima bonorum, quae ut eſſent vera, coniungi debuerunt; nunc ita ſeparantur, ut diſiuncta ſint, quo nihil poteſt eſſe perverſius.

32 b) Cicero Academ. Quaeſtion. II. c. 42. Omitto illa, quae relicta iam videntur et Herillum, qui in cognitione et ſcientia ſummum bonum ponit. De Finib. II. c. 13. V. c. 25. Diogenes Laert. VII. §. 165. Τελος ειπε την επιζημην, ὁπερ εζι ζην αει παντα αναφερωντα προς

ven Lebens geführt worden [33])? Oder hat hier Erkenntniß den Sinn, in welchem Sokrates Tugend für Erkenntniß erklärte, kein ſpeculatives Wiſſen, ſondern die innere Ueberzeugung von Pflicht, mit dem Willen, ihr Genüge zu leiſten? Die eine Erklärung wie die andere iſt nur Muthmaßung. Zwar ſcheint die erſtere, durch Ciceros nicht im geringſten zweifelhaft vorgetragenen Ausſpruch auf einen höhern Grad von Gewißheit Anſpruch zu machen, da man vorausſetzen kann, daß er aus lauteren Quellen, ja wahrſcheinlich aus Herillus Schriften ſelbſt werde geſchöpft haben, welche noch zu Diogenes Zeiten vorhanden, und, wie er verſichert, zwar kurz, aber voll Kraft waren. [34]). Allein wer weiß, ob Cicero es der Mühe werth achtete, dieſe Schriften, in denen er doch nichts als ſchon längſt verworfene Gedanken eines aus der Mode gekommenen Denkers zu finden glaubte, mit Aufmerkſamkeit zu leſen; wer weiß, ob er nicht ſelbſt in dieſem Falle durch die Kürze der gedrängten Schreibart abgehalten wurde, den wahren Sinn des Mannes aufzufaſſen. Er dürfte alſo vielleicht nicht mehr Auctorität verdienen, als ſelbſt Diogenes, der ebenfalls die Schriften des Herillus kannte, aber leider eben ſo flüchtig und ohne Urtheil ein paar Gedanken aus dem Zu-

προς το μετ' επιστημης ζην και μη την αγνοιαν διαβεβλημενον.

33) Cicero de Finib. V. c. 25. Saepe ab Ariſtotele et Theophraſto mirabiliter est laudata per ſe ipſa rerum ſcientia; hoc uno captus Herillus, ſcientiam ſummum bonum eſſe defendit, nec rem ullam aliam per ſe expetendam.

34) Diogenes Laert. VII. §. 166. Εχι δε τα βιβλια αυτου ολιγοστιχα μεν, δυναμεως δε μεγα και περιεχοντα αντιρρησεις προς Ζηνωνα.

Zuſammenhange heraus, ohne alle Gründe anführet [35]). Wahrſcheinlicher bleibt es indeß immer, daß Herillus eine andere Idee als Ariſtoteles bei Beſtimmung des höchſten Gutes hatte; eine Idee, die ſich beſſer mit dem praktiſchen Weisheitsſinne des Sokrates, (weswegen er ſich auch einen Sokratiker nannte), als mit Ariſtoteles unbedingter Schätzung der intellektuellen Cultur vertrug. Bei dieſer Annahme iſt es noch immer denkbar, daß Herill den Zeno auch in Anſehung des Moralprincips zu beſtreiten Urſache fand. Vielleicht war er nur nicht mit Zenos Ableitung deſſelben zufrieden, und wollte das Moraliſche als etwas Ideales, in der Vernunft des Menſchen gegründetes, betrachtet wiſſen, wodurch der Menſch aus der phyſiſchen Welt heraustritt, und in der überſinnlichen ein eignes Leben für ſich beginnet. — Vielleicht war aber weder das eine noch das andere Herillus Meinung, ſondern er behauptete etwas ähnliches von dem Wollaſtonſchen Princip.

Sonſt ſtimmte Herill auch in mehreren Punkten mit ſeinem Lehrer überein. So betrachtete er alles, außer Tugend und Laſter, als gleichgültig [36]); wahrſcheinlich

35) Hierher darf man wohl die Erklärung von επιστημη rechnen, welche nichts erklärt: ειναι δε την επιστημην εξιν εκ φαντασιων προς δεξιαν (oder nach einer beſſern Lesart προς δοξαν) υποπτωτων υπο λογου eine Erklärung, welche nichts anders als die ſtoiſche ſcheint, Diogen. Laert. VII. §. 47. Wie flüchtig Diogenes ausſchrieb, kann auch das Folgende zum Beweiſe dienen: ποτε δε ελεγε, μηδεν ειναι τελος, αλλα και τας περιςασεις και τα πραγματα αλλαττεσθαι αυτου ως και τον αυτον χαλκουν η Αλεξανδρου γινομενον ανδριαντα η Σωκρατους.

36) Diogen. Laert. VII. §. 165. Τα δε μεταξυ

aber nur aus dem moraliſchen Geſichtspunkt, denn von dieſem abgeſehen, nahm er nach dem obigen allerdings an, daß die Menſchen nach ihren Neigungen Luſt und Unluſt an andern Dingen finden, und ihnen danach einen verhältnißmäßigen Werth beilegen können.

Dritter Abſchnitt.

Cleanth und Chryſipp.

So wie die abtrünnigen Schüler des Zeno in manchen weſentlichen Punkten, vorzüglich was die Moral betrifft, mit dem Zeno einſtimmig dachten; ſo bietet ſich im Gegentheil bei denen, welche als wahre Stoiker und Nachfolger des Zeno zu betrachten ſind, die Bemerkung dar, daß ſie in vielen Punkten ſeine Behauptungen nicht unterſchrieben, ſondern von ihm und unter ſich ſelbſt abwichen. Der Grund davon liegt in dem aus mancherley Beſtandtheilen zuſammengeſetzten, noch nicht genug verarbeiteten und entwickelten Syſteme des Zeno, in der Anknüpfung mehrerer ſpeculativen Sätze an unbezweifelte moraliſche Wahrheiten. Dieſe letzten waren die Hauptſache, die erſtern ſollten zu ihrer Unterſtützung und Befeſtigung dienen. Allein es zeigte ſich bald, daß dasjenige, was die Ueberzeugung der moraliſchen Grundſätze vermitteln ſollte, der ſchwächſte Theil des Ganzen war, nur auf Hypotheſen beruhete, und transcendente Beant-

wor-

ταξυ αρετης και κακιας αδιαφορα ειναι. (Man vergleiche oben Anmerk. 32).

vortungen ſpeculativer Fragen enthielt, welche mehr als eine Antwort zulaſſen, ohne daß die Vernunft auf theoretiſchem Wege es zur Gewißheit bringen kann, welche die richtige ſey. Auf eben dieſem Theile herrſchte nun die größte Uneinigkeit unter den Stoikern, ungeachtet eine gewiſſe übereinſtimmende Anſicht in dem Allgemeinen ſich nicht verkennen läßt. Man verſuchte bald dieſe bald jene Auflöſung derſelben ſpeculativen Frage, aber immer auf theoretiſchem Wege, um Ueberzeugung hervorzubringen, ohne nur Verdacht zu ſchöpfen, daß ſie auf dieſem Wege nicht möglich ſey; man ſuchte durch nähere Beſtimmungen, umſtändlichere Entwickelungen, andere und künſtlichere Gründe nachzuhelfen, entgegenſtehende Gründe und gemachte Einwürfe zu entkräften, Widerſprüche der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft zu heben, und dadurch dem ganzen Syſtem mehr Harmonie und Conſiſtenz zu geben.

Wir werden alſo vorzüglich in der Metaphyſik theils abweichende Behauptungen, theils Verſuche zur feſteren Begründung finden; mittelbar aber giengen dieſe Bemühungen auch theils auf die Logik, theils auf die Moral ſelbſt über. Natürlich kommt indeß die Denkart der Schüler und Nachfolger des Zeno auch dabei mit in Rechnung. Männer, welche weniger Talent für die Speculation, die Lehrſätze des Zeno mehr erlernt, als mit eigner freier Geiſteskraft aufgefaßt, oder welche überhaupt mehr Sinn für das Praktiſche hatten, blieben entweder bei dem Empfangenen ſtehen, ohne aus eignem Geiſte etwas Neues hinzuzufügen; die Wahrheit des praktiſchen Syſtems verbürgte zugleich die Wahrheit des theoretiſchen. Die Einwürfe der Gegner und die ſkeptiſchen Räſonnements machten nur wenig Eindruck auf ſie. Mehr ſpeculative und wiſſenſchaftliche Köpfe begnügten ſich weniger mit dem Gegebenen; mit reger Kraft forſchten ſie nach neuen Gründen, und ſuchten dem

Ganzen mehr Gehalt und Feſtigkeit zu geben. Zu den erſten gehört Cleanth, zu den letzten Chryſipp.

Cleanth, von Aſſus in Lycien, bewieß durch ſeine Wißbegierde, ſeine Arbeitſamkeit, wodurch er ſich des Nachts den nothdürftigen Unterhalt verdiente, um bei Tage Muße für die Lectüre und die Anhörung der Vorträge des Zeno zu gewinnen, durch ſeinen Eifer, durch die Langſamkeit und Schwierigkeit, womit er Zenos Lehren faßte, die Lebendigkeit, womit er das Gelernte ergriff, die Geduld und Gelaſſenheit, welche er den Spöttereyen ſeiner Mitſchüler entgegenſetzte, daß er alle Eigenſchaften zu einem treuen und feſten Anhänger des Zenoniſchen Syſtems beſaß. [1])

Wenn er von Seiten der Talente weniger Vorzüge beſaß, ſo erwarb er ſich durch ſeinen edlen Charakter deſtomehr Achtung, und darum war auch ſein Zweck bei ſeinem Philoſophiren nicht leeres, unfruchtbares Wiſſen, ſondern praktiſche Lebensweisheit, er wollte in der edelſten Bedeutung des Worts Philoſoph für das Leben ſeyn [2]).

Cleanth war kein erfindriſches Genie. Selbſt in dem Lehrſyſtem ſeines Lehrers machte er keine neuen Entdeckungen; er begnügte ſich, dasjenige, was Zeno vorgetragen hatte, zu erläutern, ausführlicher und mit mehr

1) Diogenes Laert. VII. §. 168. 170. Plutarch de auditione 7 B. S. 154.

2) Diognes Laert. VII. §. 170. Ην δη πονικος μεν, αφυσικος δε και βραδυς υπερβαλλοντως. Stobaeus Sermon. LXXX. Κλεανθης ερωτωμενος, δια τι παρα τοις αρχαιοις, ου πολλων φιλοσοφησαντων, ομως πλειους διελαμψαν η νυν· ὁτι, ειπε, τοτε μεν εργον ησκειτο, νυν δε, λογος.

mehr Klarheit vorzutragen [3]). Wir haben daher nur einige Gedanken von ihm anzuführen, worinn theils Zenos Ideen mehr entwickelt sind, theils Cleanthes seine eigne Denkart charakterisirt hat; einiges darunter ist auch darum merkwürdig, weil daraus hervorgehet, daß Cleanth einen hellen moralischen Sinn hatte, und vielleicht richtiger dachte, als diejenigen, welche die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes auf Principien zurück zu führen suchen.

Die Philosophie theilte Cleanth in sechs Theile: Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik und Theologie. [4]) Die weitere Abtheilung in untergeordnete Theile versuchte erst Chrysipp [5]). Von den ersten Theilen ist nichts aufbewahret worden, was einer Auszeichnung werth wäre; vielleicht hatte seine Dialektik so wenig Werth, als seine Rhetorik, von welcher Cicero urtheilte, daß ihre Anwendung eher zum Verstummen als zur Beredtsamkeit führe [6]).

In der Physik nahm Cleanth dieselben Principien an, als Zeno, die Materie ohne alle Eigenschaften, als das Leidende, und Gott, oder die Vernunftkraft in der Materie, als das Thätige. Diese Vernunftkraft dachte sich Zeno als in der ganzen Natur ausgebreitet, Cleanth aber hielt

3) Cicero de divinat. I. c. 2. Sed cum Stoici omnia fere illa defenderent, quod et Zeno in suis commentariis quasi semina quaedam sparsisset, et ea Cleanthes paullo uberiora fecisset. Was hier Cicero von der Divination sagt, kann man unbedenklich auf alle Gegenstände der Philosophie ausdehnen.

4) Diogenes Laert. VII. §. 41.

5) Diogenes Laert. VII. §. 84.

6) Cicero de Finib. IV. c. 3.

die Sonne, aus Gründen, welche ſich aus dem Materialismus und der Vermiſchung zweier, ganz heterogener Principe des Denkens und der Lebensthätigkeit leicht erklären laſſen, für den Hauptſitz derſelben, aus welcher ſie ihre Wirkſamkeit über die ganze Natur ausbreite [7]). Andere Stoiker beſtimmten den Sitz der Gottheit noch auf andere Art. Die Vertauſchung des Himmels, des Aethers u. ſ. w. bewieß die Leerheit und Unhaltbarkeit dieſer Speculation, welche eben daher zuletzt eine völlige Gleichgültigkeit hervorbrachte.

Es läßt ſich hieraus die Vielheit der Götter, welche Cleanth annahm, ſowohl, als die große Rolle, welche die Sonne in dem Weltſyſtem, vorzüglich auch bey der Weltverbrennung ſpielte, erklären. Da die Gottheit in dem Verhältniſſe zur Welt, wie die Seele zu dem menſchlichen Körper gedacht wurde [8]), ſo war die Sonne gleichſam die Grundkraft, das ἡγεμονικον, und alle Körper, welche durch dieſe gebildet und entſtanden waren, erhielten eben dadurch eine Art von Göttlichkeit. Daher nannte Cleanth die Sterne und Planeten, überhaupt alles, was die göttliche Kraft durchdringt, Götter, doch nur vom zweiten Range, in wie fern ſie entſtanden und vergänglich waren. Nur die oberſte Gottheit, welche er unter dem Namen Zeus ſich dachte, und welche in der Son-

7) Diogenes Laert. VII. §. 139. Χρυσιππος δε και Ποσειδωνιος τον ουρανον φασι το ἡγεμονικον του κοσμου· Κλεανθης δε τον ἡλιον. Stobaeus Eclog. Phyſic. p. 452. Daher nannte er auch die Sonne αναμμα νεφεον το εκ της θαλαττης. Stobaeus p. 532.

8) Stobaeus Eclog. Phyſic. p. 56.

ne thyont, iſt unvergänglich [9]). Die Untergottheiten arbeiten ſelbſt nach und nach an ihrer Zerſtöhrung, und die Sonne verähnlichet ſich dieſelben, und verwandelt ſie wieder in ihr Weſen [10]).

Die Gründe dieſer Verſinnlichung der erhabenſten Vernunftidee ſind dieſelben, welche wir ſchon bey dem Zeno angeführt haben. Cleanth entwickelte ſie nur noch mehr. Alles, was wächſt und ernährt wird, oder jedes organiſche Weſen, wird durch ein inneres, immer gleichmäßiges Princip in Bewegung geſetzt. Wärme und Feuer wird durch eigne Kraft in Bewegung geſetzt; alſo iſt das Princip des organiſchen Lebens Feuer. So lange daher die Lebensbewegung in dem menſchlichen Körper bleibt, ſo lange dauert Leben und Empfindung fort; mit dem Verſchwinden derſelben tritt der Tod ein [11]). Er berufte ſich auf manche

9) Plutarchus adverſus Stoicos p. 1075. Αλλα Χρυσιππος και Κλεανθης εμπεπληκοτες (ὡς επος ειπειν) τῳ λογῳ θεων τον ουρανον, την γην, τον αερα, την θαλατταν, ουδενα των τοσουτων ατ φθαρτον ουδε ἀϊδιον απολελοιπασι, πλην μονου του Διος, εις ὀν παντας καταναλισκουσι τους αλλους. Cicero de natur. deor. I. c. 14.

10) Plutarch adverſ. Stoicos. p. 1075. Ετι τοινυν επαγωνιζομενος ὁ Κλεανθης τῃ εκπυρωσει, λεγει την σεληνην και τα λοιπα αστρα, τον ἡλιον — εξομοιωσαι παντα ἑαυτῳ και μεταβαλλειν εις ἑαυτον, αλλ' ὁτι — οἱ αστερες θεοι ὀντες προς την ἁπαντων φθοραν συνεργουσι τῳ ἡλιῳ.

11) Cicero de natura deor. II. c. 9. Omne igitur, quod vivit, ſive animal, ſive terra edi-

Phänomene, z. B. der Verdauung, die ſchwingende Bewegung der Arterien, und die fortdauernden Schwingungen des Herzens, wenn es aus einem lebenden Thiere herausgeriſſen worden, und ſchließt aus mehreren Erfahrungen, daß in allen Theilen, in allen Körpern der Natur Wärme vorhanden ſey. Es iſt daraus begreiflich genug, wie Cleanth durch alle dieſe Erfahrungen und daraus gefolgerte Schlüſſe dahin geführt werden mußte, die Sonne für den Hauptſitz der Lebenswärme und der damit verbundenen Vernunftkraft zu halten.

Hierauf kommen auch die Gründe, welche Cleanth für die Entſtehung des Glaubens an Gott anführte, größtentheils zurück. Die Vorherverkündigung künftiger Dinge; die Vortheile, welche die Menſchen aus der fruchtbaren Erde und gedeihlichen Witterung ziehen; die Furcht, welche fürchterlich erhabene Erſcheinungen und außerordentliche Begebenheiten und Abweichungen von der Natur einflößen; endlich die Wahrnehmung der Ordnung, Schönheit, und der gleichförmigen Bewegung der großen Himmelskörper durch alle Zeiten hindurch, alles dieſes habe in den Sterblichen den Gedanken an ein höheres göttliches Weſen geweckt [12]).

Cleanth redet hier nur von dem, was die Vorſtellung von Göttern veranlaßt und geweckt habe. Er entwickelte aber noch einen eignen Beweis für das Daſeyn Gottes aus der Idee des beſten oder realſten Weſens, welcher auf dem Schluß beruhete: wenn es uns

editum, id vivit propter incluſum in eo calorem, ex quo intelligi debet, eam caloris naturam vim habere in ſe vitalem per omnem mundum pertinentem.

12) Cicero de natura deorum II. c. 5.

unter den Weſen einen Gradunterſchied giebt, daß das eine vortrefflicher iſt, als das andere, ſo giebt es auch ein vollkommenſtes Weſen, denn ein Fortſchritt zur Vollkommenheit ins Unendliche läßt ſich nicht denken; ſo wie es nicht gedenkbar iſt, daß die Natur, oder eine Seele, oder ein beſeeltes Weſen bis ins Unendliche an Vollkommenheit zunehme. Daß es nun einen Gradunterſchied in Anſehung der Vollkommenheit gebe, wird aus der Naturkunde des Thierreichs erwieſen, in welchem der Menſch in Rückſicht auf Beſchaffenheit des Leibes und der eele vor allen den Vorzug behauptet. Aber das vollkommenſte Weſen in der Reihe beſeelter Weſen iſt darum der Menſch noch keinesweges. Denn erſtlich verlebt er ſeine ganze Zeit, oder doch den größten Theil deſſelben in Verkehrtheit und Bosheit; gewinnt auch die Tugend einmal den Sieg, ſo geſchieht es doch erſt ſpät, in des Lebens Abende. Zweitens iſt er ein dem Schickſale unterworfenes und ſchwaches Weſen, welches unzähliger Hülfleiſtungen, z. B. der Speiſe und Bedeckung, und der übrigen Pflege des Körpers bedarf. Dieſe Abhängigkeit vom Körper tyranniſirt den Menſchen; wie eine ſtrenge Gebieterinn fodert ſie von ihm den täglichen Tribut, und drohet, wenn er nicht entrichtet wird, ſogleich mit Krankheiten und dem Tod. Der Menſch iſt alſo noch weit von der möglichen Vollkommenheit entfernt. Das vollkommenſte Weſen muß alſo nothwendig vollkommener als der Menſch ſeyn, alle Vollkommenheiten in reichſter Fülle beſitzen, und frey von aller Empfänglichkeit für das Böſe, wie es Namen haben mag, ſeyn. Das iſt aber der Begriff von Gott. Alſo exiſtirt Gott [13]).

Dies

13) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. IX. §. 88. Ει φυσις φυσεως εστι κρειττων, ειη αν τις

Diese erhabene Idee von der Gottheit scheint zwar mit dem Pantheismus der Stoiker zu streiten; aber wahrscheinlich erhielt sich dieser eben durch die innige Verschmelzung mit der Vernunftidee des realsten Wesens. Wir finden den Pantheismus in der bekannten Hymne des Cleanth durch diese Idee so erläutert und verfeinert, daß er ganz in die Vorstellung des erhabenen allmächtigen und allweisen Beherrschers der Natur, des heiligsten Wesens übergehet, das alles nach unwandelbaren Gesetzen regieret. Er ist der Gesetzgeber des Alls, ohne dessen Willen nichts auf Erden, im Himmel und im Meere geschiehet, ausser was thörichte Menschen aus Unvernunft thun; aber auch die Thorheiten und Abweichungen von dem geraden Wege der Vernunft weiß er mit seinen Planen zu vereinigen, daß aus der Vermischung des Guten und Bösen die schönste Harmonie hervorget. Nur böse Menschen wollen sich von dieser Harmonie des Ganzen lostrennen, aber eben darum sind sie unglücklich [14]).

In

[illegible]

14) Stobaeus Kolog. Physic. V. I. p. 32.

Qu-

In dieſer erhabenen Schilderung erblickte Cleanth noch nicht den Widerſtreit der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft, indem jene in der Idee einer einzigen abſoluten Urſache auch die moraliſche Freiheit vernünftiger Weſen verſchlingt, welche die letzte als Bedingung der Moralität unumgänglich fodert, ein Widerſtreit, welchen erſt Chryſipps Scharfſinn, durch Einwürfe der Gegner gereizt, zu löſen verſuchte.

Die Materialität der Seele ſchloß Cleanth daraus, weil die Kinder den Aeltern nicht allein in Anſehung des Körperbaues, ſondern auch in Anſehung der Anlagen der Seele, der Neigungen und des Charakters ähnlich ſind. Es findet alſo eine Aehnlichkeit zwiſchen Seelen ſtatt. Aehnlichkeit und Unähnlichkeit kann aber nur einem körperlichen, nicht ei-

Ουδε τι γιγνεται εργόν επι χθονι σου διχα δαιμον
Ουτε κατ' αιθεριόν θειόν πολον, ουτ' επι πόντω.
Πλην ὁ ποσα ῥεζουσι κακοι σφετερῃσιν ανοιαις.
Αλλα συ και τα περισσα επίςασαι αρτια θειναι,
Και κοσμεις τα ακοσμα, και ου Φιλα σοι Φιλα εξιν.
Ωδε γαρ εις ἑν ἁπαντα συνηρμοκας εσθλα κακοισιν,
Ως' ἑνα γιγνεσθαι παντων λογον αἰεν εοντα,
Ὁν Φευγόντες εωσιν ὁσοι θνητων κακοι εισι.
Δυσμοροι, οἱ τ' αγαθων μεν αει κτησιν ποθεοντες
Ουτ' εσορωσι θεου κοινον νομον, ουτε κλυουσι,
Ὡικεν πειθομενοι συν νῳ βιον εσθλον εχοιεν.

einem unkörperlichen Weſen zukommen [15]). Wenn Zeno die Vorſtellung durch den Eindruck eines Gegenſtandes auf die Seele erklärte, ſo nahm Cleanth dieſen Ausdruck zu ſehr in dem eigentlichen Verſtande. Vorſtellung war ihm eine Abbildung des Gegenſtandes in der Seele, mit Erhabenheiten und Vertiefungen, wie der Abdruck eines Siegelrings auf Wachs — eine Vorſtellungsart, welche Chryſipp mit Recht ungereimt fand [16]).

In der Moral nahm Cleanth das Zenoniſche Princip an. Dieſer Philoſoph hatte geſagt: eine übereinſtimmende Lebensweiſe (το ομολογουμενως ζην) ſey das höchſte Gut und die Beſtimmung des Menſchen. Um dieſen Gedanken deutlicher zu machen, ſetzte nur Cleanth noch eine Beſtimmung hinzu: die mit der Natur übereinſtimmende Lebensweiſe [17]). Die-

15) Nemeſius de natura hominis (ed. Matthaei.) S. 76. Ὁ Κλεανθης τοιονδε πλεκει συλλογισμον. ου μονον φησιν, ὁμοιοι τοις γονευσι γινομεθα κατα το σωμα αλλα και κατα την ψυχην, τοις παθεσι, τοις ηθεσι, ταις διαθεσεσι· σωματος δε, το ὁμοιον και το ανομοιον, ουχι δε ασωματου· σωμα αρα ἡ ψυχη.

16) Sextus Empiric. adverſus Mathematic. VII. §. 228. Κλεανθης μεν γαρ ηκουσε την τυπωσιν κατα εισοχην τε και εξοχην, ωσπερ και δια των δακτυλιων γινομενην του κηρου τυπωσιν Χρυσιππος δε ατοπον ηγειτο το τοιουτον. §. 372. VIII. §. 400.

17) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 134. Κλεανθης γαρ πρωτος διαδεξαμενος αυτου την αἱρεσιν προσεθηκε τη Φυσει, και ούτως απεδωκε τελος

Dieser Zusatz giebt uns Aufschluß über den eigentlichen Sinn des Stoischen Moralprincips, und bestätiget die oben davon gegebene Darstellung.

Die Gottheit ist, wie wir vorher bemerkten, nach Cleanth, die allgemeine Naturkraft, welche als höchste Vernunft in der ganzen Natur alles bewirket, alles nach und zu ihren Zwecken leitet, und dadurch Einheit, Harmonie und Zusammenstimmung alles Mannichfaltigen zu Einem hervorbringt. Die Gottheit kann daher auch, wie auch schon Zeno that, als das allgemeine Gesetz der Natur, nicht allein der physischen, sondern auch der moralischen, betrachtet werden [18]).

Hier-

λος εςι το ὁμολογουμενως τῃ φυσει ζῃν. Diogenes Laert. VII. §. 87, 89.

18) Stobaeus Eclog. Phys. p. 131. Als Gesetz der physischen Natur wird er in folgenden Versen der Hymne geschildert:

Ὡ (κεραυνῳ) συ κατευθυνεις κοινον λογον, ὁς δια παντων
Φοιτᾳ μιγνυμενος μεγαλοις μικροις τε Φαεσσιν

Als Gesetz der moralischen Natur in der oben angeführten Stelle und gegen das Ende αλλα Ζευ

Ανθρωπους ρυοιο απειροσυνης απο λυγρης,
Ην συ, πατερ, σκεδασον ψυχης απο, δος δε κυρησαι
Γνωμης, ᾗ πισυνος συ δικης μετα παντα κυβερνᾳς
Οφρ' αν τιμηθεντες αμειβωμεςθα σε τιμῃ.

Ὑμ-

Hieraus folgerte Cleanth erſtlich, daß nur dasjenige gut ſey, was mit dem göttlichen Geſetz übereinſtimmt, und in den Plan der Gottheit paßt. Es iſt ein weſentliches Merkmal des Sittlichen, daß es als allgemein verbindlich für alle vernünftige Weſen gelte, und nur die Geſinnung kann moraliſch heißen, deren Maxime in eine allgemeine Geſetzgebung paßt, wie Kant zuerſt unübertrefflich gezeigt hat. Dieſe große Idee hatten alle beſſere Moraliſten Griechenlands, vorzüglich auch Zeno, mit ſeinen Nachfolgern aufgefaßt; nur betrachteten ſie das Moralgeſetz noch nicht auf ſeinem einheimiſchen Boden, ſondern leiteten es von der göttlichen Vernunft ab. Was nach dem Sittengeſetz geſchehen ſoll, das Anpaſſen jeder einzelnen Maximen an eine allgemeine Geſetzgebung, damit dieſes ſo allgemein und unverbrüchlich von freyen Weſen befolgt werde, wie ein Naturgeſetz in der phyſiſchen Natur, das dachten ſie ſich als durch Gottes Macht und Willen ſchon wirklich gemacht, die moraliſche Weltordnung mit dem Naturgange verſchmolzen, in den allgemeinen Weltplan der Gottheit aufgenommen, und als etwas ſchon wirklich Beſtehendes. Der vernünftige Menſch hat alſo nichts anders zu thun, als dieſes allgemeine Geſetz zu ſeinem eignen zu machen, ſein Leben ſo einzurichten, daß es in die allgemeine von Gott geſtiftete Ordnung paßt. Dadurch handelt er allein gut und recht, und vermeidet, daß er ſich Zwecke ſetzt, welche nur für ihn als Einzelweſen, nicht für die allgemeine Ordnung paſſen, und einander widerſtreiten [19]). Dies

Υμνουντες τα σα εργα διηνεκες, ὡς επεοικε
Θνητον εοντ', επει ουτε βροτοις γερας αλλοτι μειζον,
Ουτε θεοις, ἡ κοινον αει νομον εν δικη ὑμνειν.

19) Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. pag. 32.

Δεις·

Dieses verstehet nun Cleanth, wenn er sagt: der Natur gemäß leben, ist der letzte und höchste Zweck des Menschen. Die Natur ist ihm hier nicht die dem Menschen eigenthümliche sondern die allgemeine Natur, das ist, die Gottheit, das allgemeine göttliche Gesetz [20]).

Außer dieser dogmatischen Ableitung finden wir noch eine scharfsinnige Bemerkung, welche einen hellen Blick in die moralische Natur des Menschen verräth. Daß diese Uebereinstimmung mit der Natur das höchste und einzige Gut sey, bewieß nemlich Cleanth auch dadurch, daß wir uns schämen, wenn wir etwas Böses gethan haben [21]). Das sinnliche Vergnügen

Δυςμοροι οἱτ' αγαθων μεν αει κτησιν ποθεοντες
Ουτ' εσορωσι θεου κοινον νομον, ουτε κλυουσιν,
Ὡ κεν πειθομενοι συν νῳ βιον εςθλον εχοιεν.
Ἀυτοι δ' αυθ' ὁρμωσιν ἀνευ καλου αλλοι επ αλλα,
Οι μεν ὑπερ δοξης σπουδην δυςεριςον εχοντες,
Οι δ' επι κερδοσυνας τετραμμενοι ουδενι κοςμῳ,
Αλλοι δ' εις ανεσιν και σωματος ἡδεα εργα
— — — — επ' αλλοτε δ' αλλα φεροντες,
Σπευδοντες μαλα παμπαν εναντια τωνδε γενεςθαι.

20) Diogenes Laert. VII. §. 89. Ὁ δε Κλεανθης την κοινην μονην εκδεχεται φυσιν, ᾗ ακολουθειν δει, ουκετι δε και την επι μερους.

21) Diogen. Laert. VII. §. 127. Και μην την αρετην Χρυσιππος μεν αποβλητην, Κλεανθης δε αναποβλητον — ὁ δε αναποβλητον, δια βεβαιους καταληψεις, και αυτην δε αἱρετην ειναι. αισχυνομεθα γ' ουν εφ' οἱς κακως πραττομεν, ὡς ἀν μονον το καλον ειδοτες αγαθον.

keit iſt unzertrenlich mi
knüpft. Denn die Gottheit l
gen; das Böſe, was die Menſc
ſo, daß es zum Beſten des Ganze
Böſe erreicht alſo ſeine Abſicht
Gute. Darinn beſtehet aber di
daß in dem Leben alles na
alles gelinget [23]).

Drittens. Die Natur
ſchen ſelbſt Veranlaſſung
Tugend [24]). Aber der Menſch
den Winken der Natur folgen, ſei
der Natur einrichten, oder auch ſein
zum Geſetze machen.

22) Sextus Empiricus ad
XI. §. 73. Αλλα Κλεανθης με
σιν αυτην (ἡδονην) ειναι, μητε
εν τῳ βιῳ· καθαπερ το καλλυντ
ειναι.

23) Stobaeus Eclog. Phy
(14 Anmerkung). Sextus En
verſ. Mathemat. XI. §. 30.
ἐστιν, ὡς οἱ τε περι τον Ζ

Die Tugend iſt die mit ſich ſelbſt vollkommen einſtimmige Lebensweiſe, die nur dadurch möglich iſt, wenn man nicht ſeine Neigungen und Begierden, ſondern die Harmonie des Ganzen, oder das göttliche allgemeine Geſetz zu ſeinem Ziele macht. Vernünftige Weſen werden aber von dieſem einzigen richtigen Wege abgeführt, bald durch den Schein äußerer Dinge und Beſchäftigungen, bald durch die Verführungen anderer Menſchen [25]). Es iſt eine Umkehrung der Natur, wenn man die Tugend nicht um ihrer ſelbſt willen für das höchſte achtet, ſondern etwa das Vergnügen über die Tugend ſetzt. Die Unwürdigkeit eines ſolchen Verhältniſſes, in welchem Tugend nur einen relativen Werth hat, nur als Mittel zu etwas anderm dienen ſoll, hatte Cleanth in einer Schilderung mit eindringender Kraft gezeigt, von welcher Cicero ein kleines Bruchſtück anführet [26]). Die Tugend iſt eine

25) Diogen. Laert. VII. §. 89. Την δε αρετην διαθεσιν ειναι ὁμολογουμενην· και αυτην δι' αυτην ειναι αἱρετην, ου δια τινα φοβον η ελπιδα η τι των εξωθεν. εν αυτῃ τε ειναι την ευδαιμονιαν. ἁτε ουσῃ ψυχῃ πεποιουμενῃ προς την ὁμολογιαν παντος του βιου· διαστρεφεσθαι δε το λογικον ζωον ποτε μεν δια τας των εξωθεν πραγματειων πιθανοτητας· ποτε δε, δια την κατηχησιν των συνοντων.

26) Cicero de Finib. II. cap. 21. Praeſta eſſe virtutes ut ancillulas, quae nihil aliud agerent, nullum ſuum officium ducerent, niſi ut voluptati miniſtrarent et eam tantum ad autem admonerent — ut caveret, ne quid perficeret, imprudens, quod offenderet animos hominum, aut quicquam, e quo oriretur aliquis dolor. Nos quidem virtutes ſic natae ſumus, ut tibi ſervire mus; aliud negocii nihil habemus.

innere Stärke und Kraft, um in allen Verhältniſſen unerſchütterlich eine Maxime befolgen zu können, und daher nur eine, ungeachtet ſie nach ihrer verſchiedenen Anwendung mehrere Namen bekommt [27]). Daß dieſe Tugend, wenn ſie auf feſten Ueberzeugungen beruhet, unverlierbar ſey, daß ſie aber auch durch Cultur des Geiſtes erworben werden könne [28]), ſind Behauptungen, die ſich mit ſeinem Moralſyſtem wohl vereinigen laſſen, von denen aber die nähern Gründe und Beſtimmungen nicht angegeben ſind.

Aus einigen Bruchſtücken, welche Seneca anführet, erhellet, daß Cleanth den Unterſchied zwiſchen Moralität und Legalität der Handlungen deutlich zu machen bemüht war. Er ſagte ſehr richtig, daß eine Handlung, ſollte ſie auch mit dem Geſetz oder dem Willen der Gottheit übereinſtimmen, dennoch keinen innern, ſondern nur äußerlichen Werth habe, wenn ſie

27) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1034. Ὁ Κλεανθης εν ὑπομνημασι φυσικοις ειπων, ὁτι πληγη πυρος ὁ τονος εξι, καὶ ἱκανος εν τῃ ψυχῃ γενηται προς το επιτελειν τα επιβαλλοντα, ἱσχυς καλειται καὶ κρατος, επιφερει κατα λεξιν· ἡ δε ἱσχυς αὐτη καὶ το κρατος, ὁταν μεν επι τοις επιφανεσιν εμμενετεοις εγγενηται εγκρατεια εξιν· ὁταν δ' εν τοις ὑπομενετεοις, ἀνδρεια· περι τας αξιας δε δικαιοσυνη, περι τας αἱρεσεις καὶ εκκλισεις σωφροσυνη· Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 110. Dieſe Stärke der Seele ſcheint Cleanth als ein Geſchenk der Gottheit zu betrachten. Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. p. 30.

28) Diogenes Laert. VII. §. 91. 127.

ſie nicht aus Geſinnung, Recht zu thun, fließe. [29]).

Dieſe wenigen Fragmente, welche wir in den Zuſammenhang zu bringen ſuchten, der uns der natürlichſte ſchien, ſind hinlänglich, um zu zeigen, daß Cleanth bei aller Mittelmäßigkeit ſeiner Geiſtestalente, durch die ſorgfältige Cultur derſelben ein achtungswerther Denker geworden war, der vorzüglich über Moralität und damit zuſammenhängende Gegenſtände in ſeinen verloren gegangenen Schriften manche treffliche Ideen verbreitet haben wird. Durch dieſe Verdienſte, durch ſein muſterhaftes Leben, und durch die berühmten Männer, welche er in ſeiner Schule bildete, rechtfertigte er die Lobſprüche, welche ihm das Alterthum beilegte [30]).

Weit über den Lehrer und ſeine Mitſchüler ragte Chryſipp hervor, der aus Soli, einer Stadt in Cilicien, ſtammte, und nachdem er, man weiß nicht wie, um ſein Vermögen gekommen war, durch eine uns nicht völlig bekannte Verkettung von Umſtänden in die Schule des Cleanth geführt wurde [31]). Ob er vorher, oder auch nachher die Akademiker Arceſilaus und Lacydes gehört habe, wie beim Diogenes Sotion berichtet, dürfte zwar bei dem Stillſchweigen anderer Schriftſteller, und bei der zu kurz und dunkel angeführten Nachricht des gedachten Schriftſtellers [32]), zweifelhaft ſcheinen; in-

29) Seneca de beneficiis VI. c. 11.

30) Cicero Academic. Quaeſt. II. c. 42.

31) Diogen. Laert. VII. §. 179. 182. Plutarch de Stoic. Repugnant. p. 1033.

32) Diogen. Laert. VII. §. 183. Τελος δε Αρκεσιλαω και Λακυδη, καθα Φησι Σωτιων εν τω ογδοω, παραγενομενοις (vielleicht παραγενομενος) εν Ακαδημια συνεφιλοσοφησε.

dessen findet sich doch ein anderer Grund, aus welchem es einigen Grad von Wahrscheinlichkeit erhält. Es ist nehmlich ein sicheres Factum, daß Chrysipp noch in seinem Jünglingsalter gleich den Akademikern, gegen die Wahrheit und Gewißheit der Sinnenerkenntnisse, gegen die Aussprüche des gemeinen Verstandes eine Menge von Zweifeln und Einwürfen sammelte, und, wetteifernd mit dem Arcesilaus, sie in ihrer größten Stärke vorzutragen suchte [33]). Chrysipp hätte in diesen Schriften alles erschöpft, was nur von den Akademikern je über diesen Gegenstand konnte gesagt werden, so daß die Stoiker sich bald über sie ärgerten, als habe er den Gegnern die Waffen zugerichtet, bald mit Stolz auf sie hinblickten. Aber seine Absicht war nicht, die sinnliche Erkenntniß verdächtig oder zweifelhaft zu machen, sondern durch Entkräftung aller möglichen Einwürfe, ihre Gewißheit in ein desto helleres Licht zu setzen, wenn er gleich in dieser Rücksicht sich und andern nicht Genüge that [34]). Das Ringen

33) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 27. De quo (Chrysippo) queri solent Stoici, dum studiose omnia conquisierit, contra sensus et perspicuitatem contraque omnem consuetudinem, contraque rationem, ipsum sibi respondentem inferiorem fuisse, itaque ab eo armatum esse Carneadem. Plutarch de Stoicor. Repugn. p. 1033, 1036, 1037. Αυτος δε, τοσαυτα βιβλια γραφων κατα της συνηθειας, οἱς, ὁ, τι ανευρες, προσεθηκας, ὑπερβαλλεσθαι Φιλοτιμουμενος Αρκεσιλαον, ουδενα των εντυγχανοντων επιταραξειν προσεδοκησας adversus Stoicos. p. 1059.

34) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1036. Επι δε τοις κατα συνηθειας εκδοθεισιν ούτω κομωσι και μεγαληγορουσιν, ὡςε τους παντων ὁμου Ακα-

gen nach Vollſtändigkeit, und das Wetteifern mit dem Arceſilaus führen uns auf eine Bekanntſchaft mit deſſen ſkeptiſchen Räſonnement; und daraus wird es nicht unwahrſcheinlich, daß Chryſipp noch als Schüler des Cleanths in dem Hörſaal des Arceſilaus ſich einfand, um ſich von ſeinem Skepticismus einen vollſtändigen Unterricht zu verſchaffen.

Chryſipp beſaß einen ungemein ſubtilen und gewandten Geiſt; Regſamkeit und Lebhaftigkeit zum ſchnellen Auffaſſen; das Talent feiner Vergleichungen und Unterſcheidung, und vorzüglich ein höheres Streben nach Verbindung und Einheit des Mannichfaltigen der Erkenntniß [35]). Er fühlte ſich ſo ſtark in der Kunſt des Räſonnements, daß er ſeinem Lehrer erklärte: er ſolle ihm nur Lehrſätze ohne Beweiſe vortragen, die Gründe

Ακαδημαϊκων λογους εις ταυτο συμφορηθεντας, ουκ αξιους ειναι παραβαλλειν οις Χρυσιππος εγραφεν εις διαβολην των αισθησεων. Και τουτο μεν απειριας των λεγομενων η Φιλαυτιας σημειον εςι· εκεινο δε αληθες, ὁτι, βουληθεις αυθις συνειπειν τη συνηθεια και ταις αισθησεσιν ενδεξερος γεγονεν εαυτου, και το συνταγμα του συνταγματος μαλακωτερον.

35) Cicero de natura deorum III. c. 10. Chryſippus, homo ſine dubio verſutus et callidus; verſutos eos appello, quorum celeriter mens verſatur; callidos autem, quorum, tanquam manus opere, ſic animus uſu concalluit. De finibus II. c. 14. Seneca de benefic. I. c. 3. Chryſippus quoque, penes quem ſubtile illud acumen eſt, et in imam penetrans veritatem, qui rei agendae cauſa loquitur, et verbis non ultra, quàm ad intellectum ſatis eſt, utitur.

werde er ſchon ſelbſt finden [36]). Dieſe Kühnheit im Denken, die bei einem Schüler auffällt, führte ihn wahrſcheinlich noch weiter, daß er ſelbſt das ganze Syſtem der Stoa beſſer, als es bisher geſchehen war, zu begründen unternahm, vorzüglich da die Einwürfe der Akademiker gegen die Gewißheit der Erkenntniß, bisher wohl Senſation gemacht, aber keinen Widerleger gefunden hatten, und in ſo fern das Syſtem des Zeno als ein grundloſes Gebäude wankte. Daher läßt es ſich begreifen, warum Chryſipp mit ſo großem Eifer die Logik bearbeitete, die Syllogiſtik vorzüglich weitläuftig behandelte, wie er in derſelben die Grundlage jedes haltbaren Syſtems, die Gründe zur Vertheidigung deſſelben, und zur Entkräftung der Angriffe der Gegner zu finden glaubte. Die Logik, die Beſtreitung der Akademiker, und die Gründung des ſtoiſchen Lehrſyſtems, ſind auch die Unternehmungen, welche ihm in der alten Welt vorzüglich einen Namen gemacht haben Die erſte erhielt ein ſolches Anſehen, daß man ſagte, wenn unter den Göttern eine Logik im Gebrauch wäre, ſo würden ſie ſich keiner andern, als der Chryſippiſchen bedienen [37]). Zum Denkmal ſeiner Kämpfe gegen die Akademiker, die in den Augen

36) Diogenes Laert. VII. §. 179. Ανηρ συφυης και οξυτατος εν παντι μερει, ουτως ωςε και εν τοις πλειοσις διηνεχθη προς Ζηνωνα, αλλα και προς Κλεανθην, ω και πολλακις ελεγε, μονης της των δογματων διδασκαλιας χρηζειν· τας δε αποδειξις αυτον ευρησειν.

37) Diogenes Laert. VII. §. 180. Ουτω επιδοξος εν τοις διαλεκτικοις εγενετο, ωςε δοκειν τους πλειους, ὁτι ει παρα θεοις ην ἡ διαλεκτικη, ουκ αν ην αλλη αλλ' ἡ Χρυσιππειος. Cicero de finib. IV. c. 4.

gen mancher Stoiker entſcheidende Siege waren, errichtete ihm einer ſeiner Schüler eine metallene Statûe [38]). Ueberhaupt aber wird er die Stütze und der Gründer der Stoa genannt, alſo dem dieſe Schule ihre ſichere Exiſtenz und Fortdauer zu verdanken habe [39]).

Mit dieſen Talenten vereinigte ſich ein ſeltener Fleiß in Sammlung aller Arten von Kenntniſſen, und eine außerordentliche Arbeitſamkeit. Chryſipp gehörte unter die größten Vielſchreiber des Alterthums, der eine große Menge von Schriften über alle drey Theile der Philoſophie, ſelbſt über Grammatik, Rhetorik und andere Fächer des Wiſſens ausarbeitete [40]).

Gewiß hätte ein Mann von dieſen Talenten, von dieſem Fleiße noch weit mehr für die Cultur der Wiſſenſchaft leiſten können, wenn nicht theils die Lebhaftigkeit ſeines Geiſtes dem gründlichen Forſchen nachtheilig geweſen wäre; theils die Menge von Schriften ihn zu ſehr zerſtreuet hätte, als daß nicht Gründlichkeit des Forſchens

38) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1033. Αριστοκρεων γουν ὁ Χρυσιππου μαθητης και οικειος, εικονα χαλκην ανεστησατο, επεγραψε τοδε το ελεγειον

Τονδε νεον Χρυσιππον Αριστοκρεων ανεθηκε
Των Ακαδημιακων γραγγαλιδων κοπιδα.

39) Diogenes Laert. VII. §. 183. Ὅθεν φασι επ' αυτου λεχθηναι·

Οιος πεπνυται. τοι δ' ὡς σκιαι αΐσσουσι
Ει γαρ μη ην Χρυσιππος, ουκ αν ην στοα·

Cicero Academicar. Quaeſtio. II. c. 24. Chryſippum, qui fulcire putatur porticum Stoicorum. Gellius Noct. Att. VI. c. 2.

40) Cicero Tusculan. Quaeſt. I. c. 45. Diogen. Laert. VII. §. 181.

und Consequenz im Denken darunter hätte leiden müs-
sen, dem er vermittelst jener sehr schnell eine Ansicht
von einem Gegenstande auffaßte, eine Auflösung einer
Schwierigkeit, den Beweis eines Satzes entdeckte, die-
se Ideen mit lebendigem Interesse entwickelte und dar-
stellte, ohne sie von allen Seiten erwogen zu haben,
eben so bald aber wieder andere Ideen auffaßte, welche
mit den ersten nicht immer in dem besten Zusammenhan-
ge standen. Beispiele davon findet man in den Abhand-
lungen des Plutarchs über die Widersprüche der stoischen
Behauptungen unter sich, und mit dem gemeinen Men-
schenverstande; wiewohl nicht zu läugnen ist, daß die-
ser Schriftsteller darinn mehrere Fehlgriffe that, und weil
er nach Widersprüchen haschte, auch da sie fand, wo sie
bei sorgfältigerer Vergleichung verschwinden. Zwey
Punkte müssen dabey noch erwogen werden. Erstens,
daß Chrysipp Commentator eines in seinen Hauptsätzen
schon gebildeten Systems war, wodurch seinem Geiste
schon seine künftige Richtung vorgeschrieben war, und
er für manche Sätze eingenommen wurde, die sich sonst
vielleicht nicht, oder auf andere Art in seinem Systeme
gebildet hätten. Zweitens vereinzelte er alle Materien
der Philosophie zu sehr, und bearbeitete sie in einzelnen
Abhandlungen, wie das Verzeichniß seiner Schriften
ausweiset. Sein Scharfsinn übte sich daher mehr im
Einzelnen, als im Ganzen, und der umfassende Blick, das
systematische und consequente Denken wurde weniger aus-
gebildet.

Die Menge seiner Schriften rührte daher, weil er
über eine und dieselbe Materie mehr als einmal schrieb,
seine wissenschaftlichen Belehrungen zu sehr vereinzelte,
nicht genug Fleiß auf die Ausfeilung seiner schriftlichen
Aufsätze verwandte, einen zu großen Theil von fremden
Stoff, Mythen, Dichterstellen und Anführungen ande-
rer

rer Schriftſteller einwebte [41]). Aus eben dem Grunde waren ſeine Schriften oft matt, machten nur einen leichten vorübergehenden Eindruck; ſo reichlich er ſie mit fremden Gedanken überfüllte, ſo karg war er mit Worten, wenn es auf deutliche, beſtimmte Erklärung und Entwickelung ſeiner eignen Gedanken ankam; daher war in ihnen ſo vieles dunkel und undeutlich, daß zum Verſtändniß derſelben ein Commentar nöthig war [42]).

Daß

41) Diogenes Laert. VII. §. 180. Επληθυνε δε αυτα, πολλακις ὑπερ του αυτου δογματος επιχειρων, και παν το ὑποπεσον γραφων και διορθουμενος πλεονακις, πλειςη τε των μαρτυριων παραθεσει χρωμενος. X. §. 26, 27. Εζηλου δε αυτον (Επικουρον) Χρυσιππος εν πολυγραφια, καθα φησι Καρνεαδης, παρασιτον αυτου των βιβλιων αποκαλων. ει γαρ τι γραψαι ὁ Επικουρος, εθιλογειεκει τοσουτο γραψαι ὁ Χρυσιππος, και δια τουτο και πολλακις ταυτα γεγραφε, τω μη επελθειν και αδιορθωτα εἰλκε (ελιπε), τω επειγεσθαι. Der Widerſpruch in dieſen beiden Stellen beruhet vielleicht auf einem Fehler des Textes, indem wahrſcheinlich μητε vor διορθουμενος ausgelaſſen worden; vielleicht aber läßt er ſich auch ſo heben, daß in der erſtern Stelle von der Materie, in der zweiten von der Form der Schriften die Rede iſt. Chryſipp ſchrieb ſo vieles, weil er alles, was ihm vorkam, jeden Einfall, zum Stoff ſeiner Schriftſtellerey machte, und weil er öfters an ſeinen Meinungen und Behauptungen änderte, beſſerte, und daher über einen und denſelben Gegenſtand mehr als einmal ſchrieb. Wer aber viel ſchreibt, der verwendet nicht viel Zeit auf die Ausfeilung des Ausdrucks. So können beide Stellen mit einander beſtehen. Schon vorher hatte Diogenes von ihm geſagt: πλεοναζας δε τοις πραγμασι, την λεξιν ου κατωρθωσε.

Daß ein Mann von dem Geiſtescharakter, wie Chryſipp, ſich nicht ſtrenge an das Syſtem binde, welches er ſich zu vertheidigen und zu bearbeiten vornimmt, iſt keine unerwartete Erſcheinung [43]). Die Abweichungen können aber nicht ſo beträchtlich geweſen ſeyn, als ſie manche anſehen; denn wie könnte er ſonſt ein ſolches Anſehen unter den Stoikern erhalten haben, daß er die Stütze der Stoa genannt wurde. Wenn ſeine Schriften noch vorhanden wären, ſo würde ohne Zweifel klar daraus hervorgehen, daß er nur durch die nähere Entwickelung des Unbeſtimmten, durch Auflöſung mancher Schwierigkeiten, durch die verſuchte Demonſtration noch unbewieſener Sätze auf neue Ideen geleitet wurde, und in keinem weſentlichen Lehrpunkte, ſondern nur in dem zufälligen, das Gerüſte des Syſtems ausmachenden, ſich Abänderungen erlaubte [44]).

Chry-

42) Seneca de beneficiis, I. c. 3. 4. Epicteti Enchiridion c. 49. Arriani Diſſert. I, c. 17.

43) Cicero Academicar. Quaeſt. II. c. 47 Diogenes Laert. VII. §. 179.

44) Antipater von Sidon, ein Schüler des Diogenes von Babylon, hatte ein Werk geſchrieben περι της Κλεανθους και Χρυσιππου διαφορας. (Plutarch de Stoicor. repugn. p. 1034.); wir wiſſen aber nichts Beſtimmtes von dem Inhalte deſſelben, noch von dem Gegenſtande des Streits. Aus dem, was Diogenes VII. §. 180. anführet, ſcheint zu erhellen, daß Chryſipp noch als Schüler gegen ſeinen Lehrer diſputirte, daß ihm aber die Sache nicht nach Wunſch von Statten gieng. Vielleicht nahm er hernach ſeine Widerſprüche zurück. Wenigſtens finden wir Cleanth und Chryſipp, was das Moralſyſtem, als die Hauptſache betrifft, im Weſentlichen einverſtanden.

Chryſipp lehrte nach dem Tode des Cleanth in der Stoa bis an ſeinen Tod, welcher in der 143 Olympiade in dem 73 ſeines Alters (nach Apollodors Angabe, Lucian ſetzt 83 Jahre) erfolgte [45]). Unter mehreren ſeiner Schüler waren Diogenes von Babylon, und Zeno von Sidon, die berühmteſten.

Von der Philoſophie hatte Chryſipp einen ſehr würdigen Begriff, wenn er behauptete, es ſey irrig, wenn man glaube, für den Philoſophen gehöre ein ruhiges, gemächliches, thatenleeres Leben, und er dürfe ſich bloß aus Neigung der Lectüre und Schriftſtellerey ergeben; denn eine ſolche Maxime ſey, wenn man ſie deutlich entwickele, nicht von derjenigen verſchieden, welche das Vergnügen zum letzten Zweck des Lebens mache [46]).

Die Philoſophie theilte er, wie Zeno, in drey Haupttheile, Dialekik, Phyſik und Ethik, und jeden wieder in mehrere Unterabtheilungen [47]), wobey wir uns aber nicht aufhalten, weil ſie den oben angegebenen zu weiten Begriff zum Grunde legen, und nach keinem deutlich beſtimmten Princip gemacht ſind. Aber auch bei Chryſipp iſt unverkennbar, daß ihn die unentwickelte Idee leitete, die Philoſophie ſey diejenige Wiſſenſchaft, welche alle diejenigen Lehren und Grundſätze enthalte, welche der Menſch wiſſen müſſe, um nach einem vernünftigen Lebensplan ſittlich und glückſelig leben zu können. Daher war die Moral der Haupt-

45) Diogenes Laert. VII. §. 184. Lucian de longaevis T. VIII. p. 126.

46) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1033.

47) Diogenes Laert. VII. §. 39. 40. 84.

Hauptheil der ganzen Philoſophie, um deſſen willen alle übrigen ſind. In dieſem Verhältniſſe ſtehet, wie er behauptet, die Phyſik zur Moral, denn die Betrachtung der Welt, und die Lehre von einer weltregierenden Gottheit iſt die Grundlage aller Unterſuchungen über das Gute und Böſe, über Tugend und Glückſeligkeit; und nirgends als hier, iſt der Urſprung und das Princip des Rechts zu finden [48]. Man ſollte daher erwarten, daß die Moral das Syſtem der Philoſophie müſſe geſchloſſen haben; gleichwohl ließ er auf die Logik die Moral folgen, und endete mit der Phyſik und der Lehre von Gott. Dieſes that er aber darum, weil er die letzte Lehre als diejenige betrachtete, wodurch man erſt völlig in die Philoſophie eingeweyhet wird [49].

---

48) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1035. Ου γαρ εξιν ευρειν της δικαιοσυνης αλλην αρχην ουδε αλλην γενεσιν, η την εκ του Διος και την εκ της κοινης Φυσεως· εντευθεν γαρ δει παν τοιουτον την αρχην εχειν, ει μελλομεν τι ερειν περι αγαθων και κακων — ου γαρ εξιν αλλως, ουδε οικειοτερον επελθειν επι τον των αγαθων και κακων λογον, ουδ' επι τας αρετας, ουδ' επι ευδαιμονιαν, αλλ' η απο της κοινης Φυσεως και απο της του κοσμου διοικησεως. — δει γαρ τουτοις συναψαι τον περι αγαθων η κακων λογον, ουκ ουσης αλλης αρχης αυτων αμεινονος, ουδε αφορας, ουδε αλλου τινος ενεκεν της Φυσικης θεωριας παραλιπτης ουσης, η προς την περι αγαθων η κακων διαταξιν.

49) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1035.

Logik des Chryſipp.

Unſtreitig war Chryſipp derjenige, welcher der Logik der Stoiker ihre eigenthümliche Geſtalt gab. Dieß beweißt ſchon allein ſein Anſehen als Logiker, und die große Anzahl ſeiner logiſchen Schriften. Da die Logik des Ariſtoteles damals weniger bekannt war, ſo hatte er ſich dadurch kein geringes Verdienſt erworben, ungeachtet ſeine Logik der erſtern an wiſſenſchaftlichem Werth nicht gleich kam, und noch überdem mit vielen unnützen Spitzfindigkeiten angefüllt war. Um deswillen werden wir hier das Weſentliche derſelben mittheilen, und vorzüglich auf das Unterſcheidende derſelben Rückſicht nehmen.

Die folgenden Stoiker prieſen die Vorſehung, daß ſie zwiſchen dem Arceſilaus und Carneades den Chryſipp geboren werden ließ, weil er durch ſeine Disputationen gegen den erſtern den ungeſtümern Angriffen des letzten Einhalt gethan, und durch ſeine Theorie von der Wahrheit der Sinne ſowohl, als des Räſonnements alle Verwirrung verbannt und eine ſichere Schutzwehr zur Vertheidigung ihrer Philoſophie aufgeführt habe [50]).

Lo-

1035. Ειτα τουτων δει προτατ τεσθαι πρωτα μεν τα λογικα, δευτερα δε τα ηθικα, τριτα δε τα Φυσικα· των δε Φυσικων εσχατος ειναι ὁ περι των θεων λογος. διο και τελεταις ηγορευετο τας τουτων παραδοσεις.

50) Plutarchus adverſus Stoïcos p. 1059. Ειτα τις ειπεν αυτων, ὡς ουκ απο τυχης αλλ' εκ προνοιας θεων νομιζοι μετ' Αρκεσιλαον και προ Καρ-

tea-

Logik war dem Chryſipp, gleich den übrigen Stoikern, die Wiſſenſchaft des Wahren und Falſchen, welche in zwey Haupttheile zerfiel, von der Bezeichnung und dem Bezeichneten [51]). Vor dieſen beiden Theilen wurde die Lehre von den Sinnen und den Vorſtellungen vorausgeſchickt, weil das Kriterium aller Wahrheit der Vorſtellungen ſelbſt unter die Gattung der Vorſtellungen gehört, und was ſie von dem Beifalle, dem Erkennen und Denken zu ſagen hatten, nicht ohne die Theorie der Vorſtellungen überhaupt richtig verſtanden werden konnte [52]). In dem erſten Theile wurde von der Sprache, von den Theilen der Rede, von Soloecismen und Barbarismen, von den Gedichten, von der Muſik, von den Ausdrücken, nach einigen auch von den Erklärungen und Eintheilungen, in dem zweiten aber von den Gattungen und Arten, Urtheilen, Schlüſ-

νεαδου γεγονεναι Χρυσιππον. — Χρυσιππος ουν εν μεσῳ γενομενος ταις προς Αρκεσιλαον αντιγραφαις και την Καρνεαδου δεινοτητα ενεφραξε, πολλα μεν τῃ αισθησει καταλιπων ὡσπερ εις πολιορκιαν βοηθηματα, του δε περι τας προληψεις και τας εννοιας ταραχον αφελων παντα πασι, και διορθωσας ἑκαστην και θεμενος εις το οικειον.

51) Diogenes Laert VII. §. 62. Διαλεκτικην δε εξιν ὡς φησι Ποσειδωνιος, επιστημη αληθων και ψευδων και ουδετερων. τυγχανει δ' αυτη, ὡς ὁ Χρυσιππος φησι, περι σημαινοντα και σημαινομενα.

52) Diogenes Laert. VII. §. 49. Αρεσκει τοις Στωικος τον περι φαντασιας και αισθησεως προτατττειν λογον, καθοτι το κριτηριον, ᾧ ἡ αληθεια των πραγματων γινωσκεται, κατα γενος φαντασια ἐστι, και καθοτι ὁ περι συγκαταθεσεως και ὁ περι καταληψεως και νοησεως λογος προαγων των αλλων, ουκ ανευ φαντασιας συνιστατο.

Schlüſſen und falſchen Schlüſſen gehandelt. [53]). Der Begriff der Logik iſt, wie aus dieſer Skizze erhellet, weder von dem Chryſipp noch von den übrigen Stoikern beſtimmt genug gefaßt, und in ihren Umfang mehr gezogen worden, als was dahin gehört. Sie iſt ein Gemiſch von eigentlich logiſchen Sätzen, und mancherley Bruchſtücken aus der allgemeinen Grammatik, Pſychologie, und aus der Propädeutik der Philoſophie überhaupt. Der nächſte Grund von dieſer Verwirrung liegt in der zu ängſtlichen Anſchließung an die Worte λογος und διαλεγεσθαι, welche ſowohl das Denken als das Reden in ihren verſchiedenen Formen bedeuten. Daher kam es, daß Zeno die Dialektik in einem ſo weiten Sinne nahm, daß ſie die Rhetorik und Logik als Theile in ſich faßte. Man vermiſchte alſo das Denken und die Bezeichnung des Gedächten mit Worten um ſo leichter, und blieb in der Abſtraction dabey ſtehen, je weniger es zu verkennen war, daß das Denken und die Sprache in einer ſehr engen Verbindung mit einander ſtehen, und richtiges Denken ohne richtige Anwendung der Sprache nicht möglich iſt. Dieß gab Veranlaſſung zur Vermengung der Regeln des Denkens und des angewandten Denkens. Zweitens erhob ſich ihre Abſtraction auch nicht zur deutlichen Unterſcheidung der logiſchen und realen Wahrheit, ohne welche man nie auf den wiſſenſchaftlich beſtimmten Begriff der Logik kommen kann. Aus dieſen beiden Urſachen läßt ſich die unwiſſenſchaftliche Vermengung verſchiedenartiger Kenntniſſe in einer Wiſſenſchaft und der unſyſtematiſche Gang in der Abtheilung und Behandlung der Wiſſenſchaft erklären, wodurch die Logik der Stoiker einem bloßen Aggregat ähnlicher ausſiehet, als einem wiſſenſchaftlichem Ganzen, wie unter andern auch daraus erhellet, daß die Stoiker in Verlegenheit waren, welche Stelle ſie der Lehre von den Erklärungen und Eintheilun

53) Diogenes Laert. VII. §. 43. 44.

lungen geben sollten [54]) — ein Punkt, in welchem die Logik des Aristoteles entschiedene Vorzüge hat.

Um die Lehre von den Vorstellungen erwarb sich Chrysipp manche Verdienste, indem er nicht nur einige Irrthümer der ältern Stoiker berichtigte, sondern auch überhaupt die Theorie von den Vorstellungen als Grundlage der Logik vervollständigte. Zuerst verwarf er Cleanths Erklärung von der Vorstellung, wenn dieser behauptete, sie sey Copie eines Gegenstandes in der Seele nach Form und Gestalt, weil sie ungereimt sey. Denn, vorausgesetzt daß die Seele körperlicher Natur sey, was er mit allen Stoikern annahm, so müßte die Seele, wenn sie zu gleicher Zeit einen dreyeckigten und viereckigten Gegenstand sehe, zu gleicher Zeit diese verschiedenen Gestalten auf- und annehmen, und überhaupt, da mehrere Vorstellungen zugleich in der Seele sich befinden, auf mannichfaltige Weise zugleich gestaltet seyn, welches sich nicht denken lasse. [55]). Man müsse daher, sagte er, das Wort τυπωσις, dessen sich Zeno bediente, durch Veränderung (ἑτεροιωσις) erklären. Und nun sey es denkbar, daß die Sele von vielen Gegenständen zu einer und derselben Zeit auf verschiedene Art afficirt und verändert werde, so wie die Luft, wenn verschiedene Menschen zugleich schreyen, zu gleicher Zeit mannichfaltige Schwingungen erleidet [56]).

Die

54) Diogenes Laert. VII. §. 41, 44.

55) Diogenes Laert. VII. §. 50. Sextus Empiric. adversus Mathematic. VII. §. 228.

56) Sextus Empiric. advers. Mathemat. VII. §. 230. Αυτος ουν την τυπωσιν ειρησθαι ὑπο του

Zu-

Die Vorſtellung (φαντασια) iſt daher eine Veränderung in der Seele, welche zugleich das bewirkende Object anzeigt [57]). Jeder Vorſtellung liegt nehmlich ein Object zum Grunde, welches die Veränderung in der Seele bewirkt. Wenn wir z. B. etwas Weißes ſehen, ſo iſt das eine Veränderung in der Seele, welche durch das Sehen entſtanden iſt; dieſer Veränderung liegt aber auch etwas zum Grunde, welches auf die Seele durch den Geſichtsſinn wirkt [58]). Man fand in der Folge an dieſer Erklärung das zu tadeln, daß ſie zu weit ſey, da es auch Veränderungen der Seele gebe, welche gleichwohl keine Vorſtellungen ſeyen, z. B. wenn man ſich an den Finger ſtoße, oder ein Glied jucke. Man ſetzte daher noch das Merkmal: eine Veränderung in der Seele, als Seele, oder in der Vorſtellungskraft der Seele, hinein. Aber dieſe und andere Verſuche, den Begriff beſtimmter zu faſſen, waren fruchtlos, ſo lange man nicht die innern

Ζηνωνος ὑπενοει αντιτης ἑτεροιωσεως· ὡςε ειναι τοιουτον τον λογον· Φανταϛια ἐϛιν ἑτεροιωσις ψυχης, μηκετι ατοπος, οντος, το αυτο σωμα ὑφ' ἑν κατα τον αυτον χρονον, πολλων περι ἡμας συνιϛαμενων Φανταϛιων, παμπληθεις αναδεχεϛθαι ἑτεροιωσεις.

57) Plutarch de phyſic. Philoſoph. decret. IV. c. 12. Φαντασια μεν ουν ἐϛι παθος εν τη ψυχη γινομενον, ενδεικνυμενον εν ἑαυτω και το ποιητικος. Chryſipp leitet den Namen von φανταζεϛαι und φως ab, weil das Licht ſich ſelbſt, und die beſchienenen Objecte ſichtbar mache.

58) Plutarch de phyſic. Philoſoph decret. IV. c. 12. Οἱον, ὁταν δι' ὀψεως θεωρωμεν το λευκον, ἐϛι παθος το ἐγγενομενον δια της ὁρασεως εν τη ψυχη· και τουτο το παθος ειπειν ἐχομεν, ὁτι ὑποκειται λευκον κινουν ἡμας.

Veränderungen der Seele auf beſtimmte Claſſen zurückführte, und das weſentliche Unterſcheidungsmerkmal einer jeden entdeckte. Ungeachtet die Stoiker durch die Einwendungen ihrer Gegner darauf geführt wurden, ſo kamen ſie doch nie auf den rechten Punkt. Auf der andern Seite iſt aber dieſe Erklärung wieder zu enge, weil ſie bloß auf Vorſtellungen von äußern Objecten paßt.

Der Gegenſtand einer Vorſtellung iſt das Vorgeſtellte (φανταστον), welches etwas Wirkliches außer der Seele befindliches iſt. Vorſtellungen, welche kein ſolches reelles Object haben, nennt Chryſipp φαντασικον und φαντασμα und verſtehet unter den erſten willkürliche, unter den zweiten unwillkürliche Phantaſieen [59]). Dieſe Unterſcheidungen brauchte Chryſipp, wie wir hernach ſehen werden, dazu, um das Kriterium der materialen Wahrheit aufzufinden. Wenn er auch darinn weniger glücklich war, ſo war es doch immer

59) Plutarch de phyſic. Philoſoph decret. IV. c. 12. Φανταστον δε το ποιουν την φαντασιαν οιον το λευκον και το ψυχρον, και παν ὁ τι αν δυνηται κινειν την ψυχην, τουτ' εστι φανταστον. Φανταστικον δι εστι διακενος ἑλκυσμος, παθος εν ψυχῃ απ' ουδενος φανταστου γινομενον· καθαπερ επι του σκιαμαχουντος και κενας επιφεροντος τας χειρας· τῃ γαρ φαντασιᾳ ὑπκειται τι φανταστον, τῳ δε φανταστικῳ ουδεν. Φανταγμα δε εστιν, εφ' ὁ ελκομεθα κατα τον φανταστικον διακενον ἑλκυσμον· ταυτα δε γινεται επι των μελαγχολωντων και μαινομενων. Sextus Empiricus adverſ. Mathematic. VII. §. 241. Nemeſius de natura hominis c. 5. Uebrigens waren nicht alle Stoiker in dem Gebrauch dieſer Wörter einſtimmig. So kommt Φαντασμα beym Plutarch IV. c. 11. in der allgemeinen Bedeutung von Gedanken εννοιαι vor.

mer Gewinn, einen allgemeinen Ausdruck, unter welchen alle Vorſtellungen zuſammengefaßt, und dann wieder in die untergeordneten Arten eingetheilt werden konnten, gefunden zu haben. Waren auch in dem allgemeinen Begriff noch einige weſentliche Merkmale noch nicht entdeckt, ſo konnte er doch die Aufmerkſamkeit auf alle dahin gehörigen Erſcheinungen erhalten, die Ueberſicht erleichtern, und dazu dienen, das Gemeinſame immer mehr herauszuheben, und das Verſchiedenartige in beſondere Begriffe zu faſſen.

Die Vorſtellungen ſind theils ſinnliche, theils nicht ſinnliche (αισθητικαι ουκ αισθητικαι). Die ſinnlichen ſind diejenigen, welche durch die Sinne, die nicht ſinnlichen aber diejenigen, welche von dem Denkvermögen empfangen werden, z. B von unkörperlichen Dingen, oder von Gegenſtänden, welche durch die Vernunft vorgeſtellt werden [60]). Die nichtſinnlichen, verſtändigen Vorſtellungen entſtehen durch die Vergleichung der ſinnlichen Vorſtellungen und Zuſammenfaſſung des Gemeinſamen und Allgemeinen (εννοιαι), theils ohne Mithülfe einer willkührlichen Anwendung der Denkkraft und menſchlichen Cultur, natürliche allgemeine Begriffe (φυσικαι εννοιαι, προληψεις) theils durch willkührliche Anwendung der Denkkraft, gemachte Begriffe (εννοιαι) [61]).

60) Diogen. Laert. VII. §. 51. Των δε φαντασιων — αι μεν εισι αισθητικαι, αι δ' ου· αισθητικαι μεν, αι δι' αισθητηριου η αισθητηριων λαμβανομεναι· ουκ αισθητικαι δε, αι δια της διανοιας καθαπερ των ασωματων, και των αλλων των λογω λαμβανομενων.

61) Plutarch de phyſic. Philoſoph. decret. IV. c. 11. Των δε εννοιων αι μεν φυσικως γι-

Wir übergehen noch andere Eintheilungen der Vorſtellungen, (zum Beyſpiel die Vorſtellungen der unvernünftigen Thiere, (αλογαι) und der vernünftigen (λογικαι), weil ſie leere Subtilitäten ſind, und weil es problematiſch iſt, welchem Stoiker ſie angehören. Bei den oben angeführten iſt der Hauptzweck des Chryſipps, ein Kriterium der materialen Wahrheit zu finden, unverkennbar; ein Grund mehr, ſie dieſem Stoiker beyzulegen.

Nachdem durch das Räſonnement des Arkeſilaus alle Erkenntniß zweifelhaft gemacht werden ſollte, weil es nicht mit Gewißheit auszumachen ſey, ob und welchen objectiven Gehalt die Vorſtellungen haben, ſo mußte Chryſipp ſeinen ganzen Scharfſinn aufbieten, ein Kriterium zu entdecken, wornach die Wahrheit und Realität der Vorſtellungen beurtheilt werden, oder, mit andern Worten, beſtimmt und ſicher erkannt werden könne, welche Vorſtellungen objectiven Gehalt haben (καταληπτικη φαντασια). Sextus führt den Grundſatz an: alles iſt wahr, was wirklich und einem andern entgegengeſetzt iſt; falſch iſt, was nicht wirklich, und keinem andern entgegengeſetzt iſt [62]). Dieſer Satz ſcheint

γινονται κατα τους ειρημενους τροπους και ανεπιτεχνως· αι δ' ηδη δι' ημετερας διδασκαλιας και επιμελειας· αυτη μεν ουν εννοιαι καλουνται, μοναικειναι δε και προληψεις. Wir ſchreiben dieſe Eintheilung dem Chryſipp zu, ungeachtet kein Zeugniß dafür ſpricht, weil wir aus einer andern Stelle (Diogenes Laert. VII. §. 54.) ſehen, daß ihn Chryſipp kannte, und die προληψις, welche er φυσικη εννοια nannte, nebſt der Empfindung für das Kriterium der Wahrheit hielt.

62) Sextus Empiricus adverſ. Mathematic.

ſcheint aber mehr als Grundregel der Urtheile, als der Wahrheit der Wahrnehmungen gelten zu können. Er ſetzt in der That ſchon ein anderes Kriterium der Wirklichkeit voraus, und kann daher aus der Anſicht des ſtoiſchen Syſtems nicht einmal der erſte Grundſatz des Wahren ſeyn. Sollte Sextus hier den Chryſipp, der oft dunkel war, nicht recht verſtanden, oder zwey Regeln, die eine für die Wahrheit der einzelnen, die andere für die Wahrheit der in ein Urtheil verbundenen Vorſtellungen, in eine zuſammen geſchmolzen haben? Wir müſſen alſo hier dieſen Führer verlaſſen, und einen andern wählen.

Nach dem Bericht des Diogenes erklärte Chryſipp, wie Zeno, eine reale Vorſtellung (φαντασια καταληπτικη) das iſt, eine ſolche, welche von einem wirklichen Objecte beſtimmt worden, für das Kriterium der Wahrheit, oder wie er gleich darauf hinzuſetzt, die Empfindung und die

mat. VIII. §. 10. Οἱ δε απο της Στοας λεγουσι μεν των τε αισθητων τινα και των νοητων αληθη· ουκ εξ υγειας δε τα αισθητα αλλα κατα αναφορα την ὡς επι τα παρακειμενα τουτοις νοητα. αληθες γαρ εϛι κατ' αυτους το ὑπαρχον και αντικειμενον τινι· και ψευδος το μη ὑπαρχον και αντικειμενον τινι. Ungeachtet Sextus dieſen Grundſatz allen Stoikern beylegt, ſo glauben wir doch nicht ohne Grund, den Chryſipp für denjenigen zu halten, welcher ihn zuerſt beſtimmt aufſtellte. Denn nach Diogenes Laert. VII. §. 54. war den ältern Stoikern der ορθος λογος das Kriterium der Wahrheit, Chryſipp aber die Empfindung und der natürliche Begriff, und es iſt ein ausgemachtes Factum, daß er auch den Satz: jedes Urtheil iſt wahr oder falſch, worauf jener vom Sextus angeführte, beruhet, vielfältig als Grundſatz in Anwendung brachte.

natürlichen Begriffe [63])t Er ſetzte dabey voraus, daß ſolche Empfindungen und Begriffe von wirklichen Objecten herrühren, von dieſen der Seele ohne Einmiſchung alles fremden Zuſatzes eingeprägt werden, eben deswegen aber auch ihren Objecten vollkommen entſprechen, ſie in ihrer eigenthümlichen Geſtalt der Seele wieder darſtellen, da die Seele nichts zu ihrer Bildung oder Ausbildung beigetragen, ſondern ſo empfangen habe, wie ſie ihr gegeben worden. —

Daher ſind ſolche Begriffe, z. B. vom Guten und der Gerechtigkeit, unveränderlich; alle Menſchen ſtimmen in derſelben überein, wie die Stoiker logiſch richtig folgerten [64]). — Doch auch dieſes Kriterium iſt noch nicht hinreichend. Denn was die ſinnlichen Vorſtellungen betrifft, ſo wagte es Chryſipp nicht, nach dem Beyſpiel des Epikurs, ſie alle für wahr zu erklären, d. h. er behauptete nicht, daß ſie alle etwas Wirkliches zum

63) Diogenes Laert. VII §. 54. Κριτηριον δε της αληθειας Φασι τυγχανειν την καταληπτικην Φαντασιαν, τουτεστιν την απο υπαρχοντος, καθαΦησι χρυσιππος εν τη δωδεκατη των Φυσικων και Αντιπατρος και Απολλοδωρος — ὁ δε Χρυσιππος διαΦερομενος προς αυτον εν τω πρωτω περι λογου, κριτηρια Φησιν ειναι αισθησιν και προληψιν. εστι δ' ἡ προληψις, εννοια Φυσικη των καθολου. Svi: das in dem Worte προληψις ſetzt noch γνωσις hinzu.

64) Cicero Academicar. Quaeſtion. II, cap. 8. Sextus Empiricus adverſ. Mathem. IX. §. 61. Arrian Diſſertat. III. c. 26. Simplicius in Epictet. c. 33.

zum Objecte haben, und durch daſſelbe beſtimmt werden. Noch nie hatte ſich ein Philoſoph ſo viel Mühe gegeben, das Falſche und Trügliche in der Sinnenerkenntniß aufzudecken, als Chryſipp; er hatte ganze Abhandlungen gegen die Sinne und die Gewohnheit, oder gegen die Denkart und die Ueberzeugungen des gemeinen Lebens geſchrieben, und alles aufgeſucht, was ſich nur von Skeptikern dagegen ſagen ließ [65]). Wie kann denn alſo die Empfindung an ſich ein Kriterium ſeyn, welche ſelbſt wieder eines neuen Kriteriums bedarf? Wir wiſſen zwar, daß Chryſipp aus der eines Philoſophen würdigen Abſicht alle mögliche Einwürfe und Inſtanzen zuſammenſtellte, um nach Auflöſung derſelben eine deſto ſichere und zuverläßigere Regel der Wahrheit zu finden. Allein man hat Grund zu zweifeln, daß er das Problem, welches er aufzulöſen hatte, mit gehöriger Beſtimmtheit aufgefaßt, und daher im Stande geweſen ſey, eine Auflöſung zu finden, welche den Akademikern Genüge leiſten konnte. Das wenige, was wir in den alten Denkmälern davon finden, beweiſet, daß er in den eigentlichen Streitpunkt, welcher die objective Wahrheit und Realität betraf, nicht eindrang, ſondern dieſe immer ſchon als gegeben vorausſetzte.

65) Cicero Academicar. Quaeſtio. II. c. 27. De quo (Chryſippo) queri ſolent Stoici, dum ſtudioſe omnia conquiſierit contra ſenſus et perſpicuitatem contraque omnem conſuetudinem, contraque rationem, ipſum ſibi reſpondentem inferiorem fuiſſe; itaque ab eo armatum fuiſſe Carneadem. c. 24. Quam multa ille contra ſenſus, quam multa contra omnia, quae in conſuetudine probantur? Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1036. Diogenes Laert. VII. §. 184.

Er zeigte den merkwürdigen Unterſchied zwiſchen den Vorſtellungen im wachenden und geſunden Zuſtande, und im Traume; daß jene ein unwiderſtehliges Gefühl von ihrer Beziehung auf etwas Objectives, eine größere Klarheit und Stärke des Eindrucks begleite, welches durch keine nachfolgende Vorſtellung geſchwächt, oder verdrängt werde, da hingegen jeder, wenn er aus dem Traume erwache, und zu ſich ſelbſt komme, ſich bewußt ſey, daß er geträumt und nicht gewacht habe [66]). Eben dieſer Unterſchied findet auch bei der Trunkenheit, in dem Wahnſinne, in dem Zuſtande der Leidenſchaft ſtatt. Manche Wahnſinnige geſtehen im Anfange ihrer Krankheit, daß ihnen manches vorkomme, was nicht iſt, und wenn der Anfall aufhört, ſo wiſſen ſie, daß ſie phantaſirt haben. Geſetzte Menſchen halten an ſich, wenn ſie ſich von einer Leidenſchaft bewegt fühlen, um ſich nicht ſelbſt zu täuſchen, und ſind auf ihrer Hut, wenn ihre Sinne ſtumpf oder geſchwächt ſind, oder wenn ſie etwas nicht recht beachten können. In allen dieſen Zuſtänden fehlt es den Vorſtellungen an der Klarheit und Anſchaulichkeit, dem Grade von Ueberzeugung, welche die Vorſtellungen in dem geſunden Zuſtande haben; der Eindruck auf die Empfindungskraft iſt ſchwä-

66) Cicero de divinatione II. c. 61. Praeſertim cum Chryſippus, Academicos refellens, permulta clariora et certiora eſſe dicat, quae vigilantibus videantur, quam obſcuriora per ſomnium. Man vergleiche damit Cicero Academ. Quaeſtion. II. c. 14, 27. Wahrſcheinlich wird es, daß Cicero in dem erſten mehrere Gründe des Chryſipps für die Wahrheit der Sinnenerkenntniß anführet.

ſchwächer; Sinne und Seele beweiſen nicht ihre volle und ganze Kraft [67]).

Alles ſtützt ſich bei dieſer Widerlegung der Akademiker auf ein gewiſſes Gefühl der Realität, auf einen gewiſſen Grad von Stärke und Klarheit, wodurch ſich wirkliche Empfindungen von leeren Einbildungen unterſcheiden [68]). Dieſes kann der Akademiker immerhin zugeben; er läugnet ja nicht, daß wir etwas Aeußeres empfinden. Aber er iſt noch nicht dadurch überzeugt, daß nun eine Vorſtellung, welche ſich durch dieſes begleitende Gefühl von andern unterſcheidet, darum auch gerade das Object darſtellet, wie es an ſich iſt; oder daß die Eindrücke von den Objecten nicht bei der Aufnahme in das Gemüth modificirt und verändert werden [69]), ſo daß bei aller Beziehung auf etwas Objectives

67) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 16, 17. Itaque ſimul experrecti ſumus, viſa illa contemnimus, neque ita habemus, ut ea, quae in foro geſſimus. At enim dum videntur, eadem eſt in ſomnis ſpecies eorum, quae vigilantes videmus? Plurimum intereſt. Sed id omittamus. Illud enim dicimus, non eandem eſſe vim neque integritatem dormientium et vigilantium nec mente nec ſenſu.

68) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 16. Nam ab omnibus eiusdem modi viſis perſpicuitatem, quam mordicus tenere debemus, abeſſe dicemus

69) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 18. Ut etiam illud abſurdum ſit, quod interdum ſoletis dicere, cum viſa in animos imprimantur, non vos id dicere, inter ipſas impreſſiones nihil interes-

ves dennoch nie eine Vorſtellung das Object ſelbſt zu erkennen giebt, wie es an ſich iſt. Selbſt die Bemerkungen des Chryſipps von dem Unterſchied der Vorſtellungen und der Phantaſieen führen darauf, dem Gemüthe einen Einfluß auf die Vorſtellungen einzuräumen. Er achtete aber nicht darauf, weil er vorausſetzte, daß Vorſtellungen von wirklichen Objecten auch durchgängig durch die Objecte beſtimmt, nicht von dem Gemüthe geformt werden, wofern nur die Empfanglichkeit des Gemüths für die Aufnahme der Eindrücke durch keine Krankheit oder andere Umſtände geſtöhret worden [70]). Er ſetzt alſo die objective Realität, welche die Akademiker in Anſpruch genommen hatten, als erwieſen vorans,

Die Realität der Begriffe beruhete nach dieſer Vorſtellungsart unmittelbar auf der Empfindung, und wenn dieſe Realität hatte, ſo mußte ſie auch den Begriffen, die aus derſelben Quelle entſpringen, zukommen. Allein eben daher wurde ihre objective Wahrheit durch die Beſtreitung der ganzen Theorie erſchüttert, und die Bemerkung der Gleichförmigkeit und Allgemeinheit, ob ſie gleich in anderer Rückſicht eine merkwürdige, zu mancherley Forſchungen einladende, Erſcheinung iſt, konnte ihr ſo wenig zur Stütze gereichen, da die Erfahrung lehrte, daß auch ganz irrige Begriffe oft eine lange Herrſchaft über die Menſchen behaupten.

Auf dieſe vorausgeſetzte, aber nicht erwieſene Realität der Empfindungen und Begriffe gründete Chryſipp, wie es ſcheint, erſt die logiſche Wahrheit. Mehrere Stoi-

intereſſe, ſed inter ſpecies et quasdam formas eorum.

70) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. VII. §. 247. Ου καταληπτικαι μεν αι προσπιπτουσι τισι κατα παθος.

Stoiker zum wenigſten behaupteten, daß, wenn die urſprünglichen Vorſtellungen keine objective Wahrheit hätten, man keinen logiſchen Gebrauch von ihnen machen könne, um die Einſtimmung und den Widerſpruch zwiſchen den Objecten einzuſehen [71]). Dieſes folgt auch ganz natürlich aus ihrer ganzen Anſicht; die Dialektik iſt ihnen die Wiſſenſchaft des Wahren und Falſchen, ohne daß ſie objective und ſubjective, materiale und formale Wahrheit unterſcheiden; denn ſie nehmen einen realen Zuſammenhang zwiſchen dem Begriff, dem Wortzeichen und dem äußern Objecte an [72]). Nach dieſem Geſichtspunkt konnte nun allerdings der oberſte Grundſatz des Wahren ſo aufgeſtellt werden: Wahr iſt, was wirklich iſt, und einem andern widerſpricht; falſch, was nicht wirklich iſt, und einem andern entgegengeſetzt iſt [73]). Das heißt wohl: Ein Satz iſt wahr, in welchem ein Prädikat einem Objecte beigelegt wird, welches mit der Wirklichkeit übereinſtimmt, und mit ſeinem entgegengeſetzten im Widerſpruche ſtehet; ein Satz iſt falſch, in welchem ein Prädikat einem Objecte beigelegt wird, welches

71) Cicero Academ. Quaeſtion. II c. 8. Quodſi eſſent falſae notitiae, aut eiusmodi viſis impreſſae, qualia viſa a falſis discerni non poſſent, quo tandem his modo uteremur; quomodo autem quid cuique rei conſentaneum eſſet, quid repugnaret, videremus?

72) Sextus Empiric. adverſ. Mathem. VIII. §. 11. Και δη της μεν πρωτης δοξης προεσηκασιν οι απο της Στοας, τρια φαμενοι συζυγειν αλληλοις, το τε σημαινομενον και το σημαινον και το τυγχανον.

73) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. VIII. §. 10. (oben Note 62).

ches mit der Wirklichkeit, und daher mit dem entgegengeſetzten (Wahren) ſtreitet. Daher werden auch die wahren Vorſtellungen ſo erklärt: es ſind ſolche, aus denen ſich wahre Sätze, und falſch diejenigen, aus denen ſich falſche Sätze bilden laſſen, wobey immer die Rückſicht auf die Wirklichkeit zum Grunde liegt [74]). Sextus macht dabey die gegründete Bemerkung, daß dieſe Erklärungen einen Cirkel in ſich ſchließen, weil es ſo gut iſt, als ſagten ſie: wahr iſt, was mit dem Wirklichen übereinſtimmt, und wirklich iſt, was wahr iſt [75]). Allein ſie konnten dieſen Cirkel nicht wohl vermeiden, da ſie einmal die Erfahrung zur Quelle aller Kenntniſſe, und andern Theils das wirkliche Daſeyn zur Baſis der Philoſophie machten, um mit Verbannung alles Willkürlichen und Unerweislichen dieſer Wiſſenſchaft den gröſtmöglichen Grad von Gewißheit und Ueberzeugungskraft zu geben. Dieſe Rückſicht hinderte Chryſipp und die übrigen Stoiker nicht, manche glückliche Blicke in die innere Geſetzgebung des menſchlichen Geiſtes zu thun, z. B. die Grundregel alles analytiſchen Denkens, den Satz des Widerſpruchs; ſo wie die Freiheit, als Bedingung des ſittlichen Handelns ſich deutlich vorzuſtellen, ungeachtet das mit die erſte Prämiſſe ihrer Philoſophie ſehr ins Gedränge kam.

Am

74) Sextus Empiricus adverſ. Mathemat. VII. §. 244. 245. Αληθεις μεν ουν εισιν (φαντασιαι) ων εςιν αληθη φαντασιαν ποιησασθαι· ως του ημερα εςιν επι του παροντος, ἡ του, φως εςι· ψευδεις δε ων εςι ψευδη καταληψιν ποιησασθαι, ως του, κεκλασθαι την κατα βυθου καπην, ἡ μειουρον ειναι την ςοαν.

75) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VIII. §. 85.

Am vollſtändigſten kennen wir Chryſipps Syllogiſtik; ſie verdient es, daß wir bei ihr etwas verweilen, theils weil ſie für die damaligen Zeiten aufſehen machte, theils weil ſie die Logik mit dem erſten Verſuch einer Theorie der hypothetiſchen Schlüſſe bereicherte. Vorher müſſen wir noch einige Begriffe von Sätzen vorausſchicken, woraus zugleich erhellen wird, warum Chryſipp den Inhalt der Logik erſchöpft zu haben glaubte, wenn er ſagte, ſie handele von den Zeichen und von dem Bezeichneten.

Objecte, Gedanken und Worte ſtehen mit einander in dem innigſten Zuſammenhange. Worte und Gedanken können nicht von einander getrennt werden, weil ein Wort ohne Bedeutung kein Wort iſt. Jedes Wort iſt daher Ausdruck eines Gedankens, eines von einem vernünftigen, der Sprache fähigen Weſen Vorgeſtellten. Dieſes letzte nun, was die Bedeutung eines Worts ausmacht, nennten ſie λεκτον [76]). Die Gedanken ſind entweder ſelbſtſtändig (αυτοτελη), z. B. Sokrates ſchreibt, oder nicht ſelbſtſtändig (ελλιπη) z. B. Sokrates, ſchreibt [77]). Die vollſtändigen Gedanken, (die aus einem Subject und Object beſtehen), wenn ſie in ſich vollendet ſind, daß ſie eine Bejahung oder Verneinung des Prädikats von dem Subjecte enthalten, und daher wahr oder falſch ſind, heißen Sätze (αξιωματα) [78]) Jeder

76) Diogenes Laert. VII. §. 63. Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. VIII. §. 12, 70. Λεκτον δε υπαρχειν Φασι το κατα λογικην Φαντασιαν υφιςαμενον· λογικην δε ειναι Φαντασιαν, καθ' ην το Φανταζθεν εχι λογον παρεχεσθαι.

77) Diogenes Laert. VII. §. 63.

78) Diogenes Laert. VII. §. 65. Αξιωμα δε ε-

στιν

der Satz iſt entweder wahr, oder falſch; ein Drittes giebt es nicht [79]). Ob und wie Chryſipp dieſen Satz bewieſen habe, wiſſen wir nicht; aber das verdient bemerkt zu werden, daß er in demſelben ſogar den Beweis findet, daß alles nach dem Fatum geſchehe, einen logiſchen Satz alſo zur Beſtimmung des objectiv Wahren braucht.

Die Sätze werden eingetheilt in einfache und zuſammengeſetzte. Die einfachen, oder ſolche, welche nicht aus einem zweimal genommenen Satze, und auch nicht aus mehreren beſtehen, ſind von mancherley Art, als bejahende, verneinende, privative, (unendliche) beſtimmte und unbeſtimmte [80]).

Unter den einfachen Sätzen verdienen noch die möglichen und nothwendigen eine Anzeige, weil die Stoiker bei dieſer Klaſſe von Urtheilen die Modalität der Urtheile dunkel geahndet haben. Nur verwechſeln ſie noch logiſche und reale Möglichkeit und Nothwendigkeit mit einander. Ein Satz iſt möglich, wenn er an ſich wahr ſeyn kann, und keine äußere Bedingung verhindert, daß er wahr iſt, z. B. Diocles lebt; unmöglich, wenn eine äußere Bedingung macht, daß ein Satz nicht wahr iſt, z. B. die Erde fliegt. [81]).

Noth-

ξιν, ὁ ἐξιν αληθες ἡ ψευδες, ἡ πραγμα αυτοτελες αποφαντον ὁσον ἐφ' ἑαυτῳ· ὡς ὁ Χρυσιππος φησιν εν τοις διαλεκτικοις ὁρισ· αξιωμα ἐξι το αποφαντον ἡ καταφαντον ὁσον ἐφ' ἑαυτῳ.

79) Cicero de Fato c. 10. Omnis enuntiatio aut vera aut falſa eſt.

80) Diogenes Laert. VII. §. 68. 69.

81) Diogenes Laert. VII. §. 73. Δυνατον μεν,

Nothwendig iſt ein Satz, der an ſich wahr iſt, aber unmöglich falſch werden kann, theils an ſich, theils durch äußere Umſtände, z. B. die Tugend iſt heilſam; nicht nothwendig ſind Sätze, die zwar wahr ſind, aber falſch werden können, weil äußere Umſtände es nicht verhindern, z. B. Dion geht ſpazieren [82]). Ueber die Möglichkeit des Zukünftigen und die Nothwenigkeit des Vergangenen hatte Chryſipp einen Streit mit dem Megariker Diodorus (man ſehe 2 Theil S. 155), und mit ſeinem Lehrer Cleanth. Er behauptete gegen dieſen, daß alles Vergangene, in ſo fern es nicht geändert werden könne, nothwendig, gegen jenen aber, daß auch dasjenige, was nicht geſchehen werde, möglich ſey. Der ganze Streit war an ſich nicht von Bedeutung, ausgenommen, daß er auf die Lehre vom Fatum Einfluß hatte, und die Gründe von beiden Partheyen ſind nicht aufgezeichnet worden [83]). Die

μεν, το επιδεκτικον του αληθους ειναι, των εκτος μη εναντιουμενων εις το αληθες ειναι, οιον, ζη Διοκλης· αδυνατου δε, ὁ μη εςιν επιδεκτικον του αληθες ειναι, οιον, ἡ γη ἱπταται.

82) Diogen. Laert. VII. §. 75. Αναγκαιον δε εςιν ὁπερ αληθες ον, ουκ εςιν επιδεκτικον του ψευδος ειναι, ἡ επιδεκτικον μεν εςι, τα δ' εκτος αυτῳ εναντιουται προς το ψευδος ειναι, οιον ἡ αρετη ωφελει· ουκ αναγκαιον δε εςιν, ὁ και αληθες εςιν, και ψευδος οιον τε ειναι, των εκτος μηδεν εναντιουμενων, οιον το, περιπατει Διων.

83) Cicero Epiſt. ad Diverſ. IX. ep. 4. de Fato c. 1. 7. Tu (Chryſippe) et quae non ſint futura, poſſe fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamſi id nunquam futurum ſit; neque neceſſe fuiſſe

Die zuſammengeſetzten Sätze beſtehen aus einem zweimal genommenen, oder mehrern Sätzen, und werden in bedingte, verbindende, disjunctive, cauſale und vergleichende eingetheilt [84]). Alle dieſe Erklärungen ſind mehr grammatiſch, als philoſophiſch, in ſo fern ſie mehr auf die Bezeichnung durch Worte, als auf die logiſchen Verhältniſſe der Begriffe und Sätze zu einander ſehen. Er ſuchte die allgemeine Regel der Wahrheit nicht ſowohl durch die Beiſpiele der Anwendung zu erläutern, als die Wahrheit aller beſonderen Fälle der Anwendung in Beziehung auf die allgemeine Regel des Widerſpruchs feſtzuſetzen, und das zwar darum, weil Regeln für die materiale Wahrheit ihn mehr intereſſirten, als für die logiſche, und dieſe nur zur Findung jener brauchte. Daher wird z. B. die Wahrheit eines beſondern Urtheils daraus gefolgert, wenn es in einem beſtimmten Falle die Erfahrung beſtätigt hatte; wenn das Urtheil, Jemand ſitzt oder ſpaziert, wahr ſeyn ſoll, wird die Erfahrung vorausgeſetzt, daß ein beſtimmtes Individuum ſitzt oder ſpaziert [85]). Daher

fuiſſe, Cypſelum regnare Corinthi, quanquam id milleſimo ante anno Apollinis oraculo editum eſſet. -- Omnia enim vera in praeteritis, neceſſaria ſunt, ut Chryſippo placet, diſſentienti a magiſtro Cleanthe, quia ſunt immutabilia, nec in falſum e vero praeterita poſſunt convertere.

84) Diogen. Laert. VII. §. 68. ſeq. Ουχ ἁπλα δε εϛι τα συνεϛωτα εξ αξιωματος διαφορουμενου, η εξ αξιωματων. Sextus adverſ. Mathem. VIII. §. 93. 108. 109. Pyrrhon. Hypotyp. II. §. 112. Αξιωμα διαφορουμενον iſt ſoviel als δις λαμβανομενον.

85) Diogenes Laert. VII. §. 70. Sextus Em-

her ſehen ſie bei bedingten Sätzen mehr auf die Richtigkeit des Folgeſatzes, als der Folgerung.

Indeſſen machte doch auch Chryſipp oft richtige Bemerkungen über die Wahrheit der Sätze durch Anwendung des Grundſatzes des Widerſpruchs. Sätze ſind in Anſehung der Wahrheit und Falſchheit entgegengeſetzt, wenn der eine verneinet, was der andere bejahet [86]). Aus der Anwendung dieſes Satzes auf bedingte Sätze ſetzte er die Regel feſt: derjenige Satz iſt wahr, in welchem das Entgegengeſetzte des Nachſatzes dem Vorderſatze widerſpricht, und falſch, wenn er ihm nicht widerſpricht [87]). Ein Kauſalſatz iſt wahr, wenn der Vorderſatz wahr, der Nachſatz durch den erſten bedingt, aber nicht der erſte eine Folge des zweiten iſt [88]).

Empiric. adverſ. Mathemat. VIII. §. 97, 98.

86) Diogenes Laert. VII. §. 73. Ετι των αξιωματων κατα τε αληθειαν και ψευδος αντικειμενα αλληλοις εϛιν, ων το ετερον του ετερου εϛιν αποφατικον· οιον το ημερα ϵϛι και το ουχ ημερα ϵϛι. Wie ſchreiben dieſen Satz ſo wie folgende Anwendung nicht nur aus dem Grunde dem Chryſipp zu, weil er ſich ſo viel mit logiſchen Unterſuchungen beſchäftigte, ſondern auch weil aus Cicero de Fato. c. 6. mit größter Wahrſcheinlichkeit gefolgert werden kann, daß ſie in Chryſippus Schriften gefunden worden.

87) Diogen. Laert. VII. §. 71. 73.

88) Diogen. Laert. VII. §. 74.

Die Theorie der Schlüſſe gründete Chryſipp allein auf die zuſammengeſetzten Sätze, und wir finden über die ordentlichen Syllogismen nicht die geringſte Regel angeführt. Die letzten Megariker, welche auch Lehrer von einigen Stoikern waren, hatten zuerſt angefangen, die Theorie der hypothetiſchen Sätze zu bearbeiten. Die Sophismen, welche einige von denſelben aufgebracht hatten, und deren Auflöſung den Denkern ſo viel zu ſchaffen machte, waren meiſtentheils aus zuſammengeſetzten Sätzen beſtehend. Beides mochte wohl eine Veranlaſſung ſeyn, die Aufmerkſamkeit vorzüglich auf dieſe zu richten. Die Haupturſache aber ſcheint darinn zu liegen, daß Chryſipp nicht die Theorie der Schlüſſe an ſich aus dem logiſchen Geſichtspunkt allein und vorzüglich, ſondern hauptſächlich in der Rückſicht zu bearbeiten ſuchte, als ſich aus den Schlüſſen ein wahrer Gewinn für die materiale Wahrheit erwarten ließ. Die Logik war ihm kein Canon des Verſtandesgebrauchs, ſondern ein Organon zur Erfindung und Befeſtigung realer Wahrheit. Dazu hielt er nun vielleicht die hypothetiſchen und disjunctiven Schlüſſe für tauglicher, als die einfachen Syllogismen, wo unter eine allgemeine Regel als Bedingung etwas anders ſubſumirt wird. Denn Begriffe an ſich ſind, nach den Stoikern, bloß Vorſtellungen des Verſtandes, die eigentlich weder ein reales Object noch eine reale Eigenſchaft deſſelben anzeigen [89]). Anſtatt alſo daß von ihnen etwas abgeleitet werden kann, müſſen ſie ſelbſt erſt aus Wahrnehmungen abgezogen werden. In dieſer Rückſicht ſchien es vielleicht ein Umſchweif zu ſeyn, eine Erweiterung der Kenntniſſe aus Begriffen zu ſuchen, da man ſie unmittelbar aus der Erfah-

89) Diogenes Laert. VII. §. 60. Εννοημα δε εστι φαντασμα διανοιας, ουτε τι ον ουτε ποιον, ωσανει δε τι ον και ωσανει ποιον, οιον γινεται ανατυπωμα ἱππου και μη παροντος.

fahrung ſchöpfen konnte. Dieſem Gange ſcheinen die bedingten Schlüſſe zu entſprechen, weil in demſelben ein Erfahrungsſatz mit ſeinen Folgen in unmittelbarer Verbindung dargeſtellt wird, die Ableitung des Schlußſatzes alſo ganz evident ſcheinet. Dieſe Evidenz der Folgerung die Nothwendigkeit des Abgeleiteten, war es nun eigentlich, welche auch die übrigen Arten der zuſammengeſetzten Schlüſſe den Stoikern, als die für den wiſſenſchaftlichen Zweck tauglichſten, wichtig gemacht hat. Den Beweis dafür liefern Chryſipps unmittelbare Schlüſſe, wie wir gleich ſehen werden. Daß dieſe und andere äuſſern Gründe mehr bei den Stoikern gewirkt haben müſſen, als Unterſuchungen über das Denkvermögen, gehet daraus hervor, daß ſie an analytiſchem Scharfſinn Ariſtoteles und anderen älteren Philoſophen weit nachſtehen, und in der logiſchen Gründlichkeit viele Blößen geben.

Der Begriff eines Schluſſes, den Diogenes anführt [90]), giebt nur äußere Merkmale an, die nicht in das Weſen der Vernunft eindringen; die Eintheilung derſelben iſt ſehr verworren, vielleicht durch Schuld des Abſchreibers. Wir führen nur die Eintheilung in wahre und falſche an. Die Wahrheit der Schlüſſe beruhet nach ihnen nicht allein darauf, daß die Schlußfolge aus den Vorderſätzen richtig abgeleitet wird, ſondern auch, daß die Vorderſätze wahr ſind [91]) Sie mußten alſo annehmen, daß aus dem, was wahr iſt, nichts Falſches gefolgert

90) Diogenes Laert. VII. §. 76.

91) Diogenes Laert. VII. §. 79. Ετι των λογων οι μεν αληθεις εισιν, οι δε ψευδεις. αληθεις μεν ουν εισι λογοι, οι δι' αληθων συναγοντες ψευδεις δε εισιν, οι των λημματων εχοντες τι ψευδες, η απειραντοι οντες.

werden kann, wie ſie dieß denn auch wirklich behaupten; gleichwohl aber geben ſie doch auch zu, daß aus einem falſchen Satze etwas Wahres abgeleitet werde; z. B. wenn die Erde fliegt, ſo iſt ſie wirklich [92]). Wenn dieſes keine Inconſequenz iſt, wozu das Gedränge zwiſchen der logiſchen und der realen Wahrheit ſie verleitete, ſo muß ſich die Regel, daß ein wahrer Schluß wahre Prämiſſen vorausſetze, ein argumentum a tutiori ſeyn, weil man ſonſt, da aus dem Falſchen Wahres und Falſches folgern kann, von der Wahrheit des Schluſſes nicht zuverläßig überzeugt ſeyn kann.

Die Schlüſſe ſind entweder eines Beweiſes bedürftig, oder nicht. Die letzten ſind diejenigen, deren Wahrheit ſo evident iſt, daß jeder Beweis derſelben überflüßig iſt; ſie dienen zur Grundlage aller andern Schlüſſe, deren Richtigkeit dadurch erwieſen werden muß, daß ſie auf die unmittelbaren zurückgeführt werden. Chryſipp ſtellte fünf ſolcher Schlußarten auf; die anderen Stoiker hatten ihrer mehrere, ſie ſind uns aber alle unbekannt [93]). Die fünf unmittelbas

92) Diogenes Laert. VII. § 81. Επ' αληθει δε αληθες επεται κατα τους Στωικους· ως τω ημερα εστι, το φως εστι· και ψευδει ψευδος. ως τω νυξ εστι ψευδει, το σκοτος εστι· και ψευδει αληθες, ως τω ιπτασθαι την γην, το ειναι την γην· αληθει μεν τι ψευδος ουκ ακολουθει.

93) Diogenes Laert. VII. §. 78. Συλλογισμοι μεν ουν εισιν οι ητοι αναποδεικτικοι οντες, η αναγομενοι επι τους αναποδεικτους κατα τι των θεμενων η τινα. §. 79. Εισι δε και αναποδεικτοι τινες τω μη χρηζειν αποδειξεως· αλλοι μεν παρ' αλλοις, παρα δε τω Χρυσιππω πεντε, δι' ων πας λογος πλεκεται. Sextus Empiricus Hypoty-

baren des Chryſipps aber ſind folgende: 1) Man nimmt einen hypothetiſchen Satz zum Oberſatze, und ſchließt von der Annahme des Nachſatzes auf die Setzung des Vorderſatzes. Z. B. wenn es Tag iſt, ſo iſt es helle; nun aber iſt es helle, alſo iſt es Tag. 2) Man ſchließt von der Verneinung des Nachſatzes eines hypothetiſchen Satzes auf die Verneinung des Vorderſatzes. Wenn es Tag iſt, ſo iſt es helle; nun iſt es nicht helle; alſo iſt es nicht Tag. 3) Zum Oberſatze nimmt man einen verneinenden copulativen Satz, der Unterſatz iſt der erſte Theil des Oberſatzes, bejahend ausgedrückt; im Schlußſatze wird die Verneinung des zweiten Theils des Oberſatzes gefolgert. Es iſt nicht zugleich Tag und Nacht; nun aber iſt es Tag: alſo iſt es nicht Nacht. 4) Der disjunctive Schluß. Es iſt entweder Tag oder es iſt Nacht; nun aber iſt es Tag: alſo iſt es nicht Nacht. 5) Der umgekehrte Schluß des vorigen. Es iſt entweder Tag oder es iſt Nacht; nun aber iſt es nicht Nacht, alſo iſt es Tag. — Dieſe Schlüſſe laſſen ſich alle auf die hypothetiſchen und disjunctiven Schlüſſe bringen, deren Formeln (die Stoiker nannten ſie τρόποι und λογότροποι wenn ſie abgekürzt wurden) alle richtig ſind, bis auf die des zweiten, wo aus der Verneinung des Nachſatzes auf die Verneinung des Vorderſatzes geſchloſſen wird, welches gegen die logiſchen Regeln dieſer Schlußart iſt, da ihre Richtigkeit auf der Conſequenz oder der Abhängigkeit des Bedingten von der Bedingung, aber nicht umgekehrt, beruhet. Nur iſt es auffallend, daß Chryſipp gerade dieſen Schlußarten unmittelbare Evidenz zuſchreibt, und nicht vielmehr der Form des einfachen Syllogismus, in welche er doch jene bedingten und disjunctiven Schlüſſe einkleidete. Wahrſcheinlich genügte ihm nicht die logiſche Evi-

typol. Pyrrhon. I. §. 69. II. §. 156. adverſ. Mathematic. VIII. §. 223. 226.

denz, ſondern er wollte zugleich auch durch dieſelbe die Gewißheit materialer Wahrheit gewinnen. Aber warum war er nicht mit unmittelbaren Folgerungen, z. B. wenn es Tag iſt, ſo iſt es helle, zufrieden, wenn ſie nicht in der Form eines Schluſſes vorgetragen waren [94])? Darum, weil er glaubte, daß ſie die Beweiskraft erſt durch die Form des Schluſſes erhalten. Gleichwohl war er nicht im Stande, zwiſchen der Richtigkeit der Folgerung und der Wahrheit der Sätze zu unterſcheiden, und er war daher in keiner kleinen Verlegenheit, wenn ihm Schlüſſe vorgelegt wurden, welche der Form nach richtig waren, deren Schlußſatz ihm nicht behagte. Ein auffallendes Beiſpiel davon erzählt Cicero, da Chryſipp das Sophisma, der Lügner, welches der Form nach ganz dem erſten unbeweißbaren Schluſſe angemeſſen war, nicht auflöſen konnte [95]).

Am meiſten machte aber dem Chryſipp der Sorites zu ſchaffen, bei deſſen Auflöſung ihn Scharfſinn und Beurtheilungskraft ganz verlaſſen zu haben ſchienen. Dieſe verfängliche Frage nach einer beſtimmten Grenze zwiſchen correlaten Dingen oder bei relativen Größen brauchten die Akademiker, um den Stolz der Dogmatiker zu demüthigen, wenn ſie auf die Frage, wo die beſtimmte Grenze ſey, wo das eine Correlatum, z. B. Wenig, Viel, Arm, Reich u. ſ. w. anfange, und das andere aufhöre, die Antwort ſchuldig blieben. Die Schwierigkeit iſt nur gemacht, die Auflöſung hat keine Schwierigkeit; gleichwohl wußte ſich Chryſipp nicht anders zu helfen, als daß er auf die Frage: ob zwey, drey, vier u. ſ. w. wenig oder viel ſey, mit ſeinen Ant-

94) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. VIII. §. 443. Μη αρεσκειν Χρυσιππῳ, μονολημματους ειναι λογους.

95) Cicero Academ. Quaeſtion. II. 29

Antworten etwas inne hielt, ehe er eine Zahl für Vielheit erklärte, um nicht dem Einwurfe ſich bloß zu ſtellen, als ob eine Einheit Wenig zu viel mache, und weil nach ſeiner Meinung der Unterſchied zwiſchen an einander grenzenden Vorſtellungen einer Reihe, die ein Mehr oder Weniger betreffen, ſo klein iſt, daß man kein Urtheil darüber fällen kann [96]).

Chryſipps Verdienſt um die Logik dürfte daher durch Verwirrung, welche aus der Verwechſelung der formalen und materialen Wahrheit, durch die Geringſchätzung, welche die hohen, aber unmöglichen Verheiſſungen der Logik zuwege brachten, leicht wieder aufgehoben werden. Allein eben dieſe Mißverſtändniſſe mußten vorausgehen, um das Object der Logik reiner und beſtimmter aufzufaſſen, und ihr von neuem ihren Werth als Wiſſenſchaft nach einem feſtern Geſichtspunkte feſtzuſetzen [97]).

96) Cicero Academic. Quaeſt. II. cap. 29. Placet enim Chryſippo, cum gradatim interrogetur, verbi cauſa, tria pauca ſint, an ne multa. aliquanto prius, quam ad multa perveniat, quiescere, id eſt, quod ab his dicitur, ἡσυχαζειν. Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. VII. §. 416. Επι γαρ του σωρειτου της εσχατης καταληπτικης Φαντασιας τη πρωτη ακαταληπτω παρακειμενης και δυσδιορις. ἡ σχεδον ὑπαρχουσης. Φασιν οἱ περι τον Χρυσιππον, ὁτι εφ' ὡν μεν Φαντασιων ολιγη τις ουτως εχει διαφορα, ζησεται ὁ σοφος και ἡσυχαζει.

97) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 28.

Chryſipps Metaphyſik.

Aus dem, was wir über Chryſippus Bemühungen über die Logik angemerkt haben, kann man ſchon ſchließen, daß er weniger Talent zur Analyſe des Denkgeſchäftes als Trieb zur Erweiterung der Erkenntniſſe hatte, weniger logiſcher als ſpeculativer Kopf war. Die fragmentariſchen Nachrichten von ſeinen Philoſophemen beſtätigen dieſes auf das vollkommenſte. Ungeachtet er nur Zenos Syſtem bearbeitete, ſo zeigen doch die Zuſätze, Erweiterungen, welche es dieſem Erklärer verdankte, und die deutlichere Entwickelung des Ganzen, daß er mit Forſchungsgeiſt und Scharfſinn ausgerüſtet war. Es würde zu weitläuftig und unzweckmäßig ſeyn, wenn wir alle einzelnen Sätze, wie ſie ſich in den Denkmälern der Alten finden, hier zuſammentragen wollten, zumal da ſie doch immer nur Bruchſtücke eines Syſtems bleiben würden, das wir nach ſeinen Grundzügen bei dem Zeno ſchon dargelegt haben. Anſtatt dieſer planloſen Zuſammenhäufung wollen wir nur das Eigenthümliche, wodurch ſich Zenos ſpeculatives Syſtem auszeichnete, kenntlich zu machen ſuchen, und bei einigen Punkten verweilen, welche theils ein höheres Intereſſe haben, theils ihrer Wichtigkeit wegen von Chryſipp mit angeſtrengtem Scharfſinn behandelt wurden, theils endlich den Fortſchritt des Speculationsgeiſtes beurkunden.

Chryſipps Metaphyſik hatte denſelben Umfang, als die Zenoniſche; ſie war die Wiſſenſchaft der ganzen Natur; ein Gemiſch von empiriſchen und tranſcendenten Behauptungen. Chryſipp fing aber zuerſt an, das Bedürfniß einer Abſonderung dieſer mannichfaltigen Gegenſtände in beſondere Theile zu fühlen. Die von Stoikern überhaupt angenommene Abtheilung in die Lehre von den Elementen oder Principien, der Welt, und den

Ur-

Urſachen der beſondern Naturerſcheinungen, (eine Art von ſpecieller Phyſik) rührt wahrſcheinlich von dem Chryſipp her [8]). Mehrere Materien, welche ſchon Zeno und Cleanth berührt hatte, bearbeitete Chryſipp ausführlicher, vorzüglich diejenige, welche in engerer Verbindung mit der Moral ſtanden, z. B. Gott, Weltregierung, Vorſehung, Fatum, die Lehre von den Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften. Die dabey vorausgeſetzten Hypotheſen, z. B. von der allgemeinen Einwirkung Gottes in der Natur und dem Verhältniſſe deſſelben zur Welt als Naturkraft, ſuchte er zu erklären, und manche Schwierigkeiten, z. B. wie ſich das Fatum mit der Freiheit moraliſcher Weſen vereinigen laſſe, zu heben. In mehrerern dieſer Unterſuchungen bewieß Chryſipp einen hohen Grad von Scharfſinn, welchem ſelbſt die Gegner der Stoa Gerechtigkeit wiederfahren ließen.

Alles dieſes beurkundet die Fortſchritte der Vernunft in dem Felde der Speculationen, das Streben, wo möglich es zum Wiſſen in dem Ueberſinnlichen zu bringen, das Ueberſinnliche immer mehr an die Erfahrungswelt anzuſchließen, und beides in Harmonie zu ſetzen. Aber dieſes konnte nicht geſchehen, ohne manche irrige Begriffe und Sätze, welche der Grundlage des ſtoiſchen Syſtems angemeſſen waren, durch die conſequentere Durchführung in ihrer wahren Geſtalt wenigſtens für die Unbefangenen, darzulegen, und dadurch ſelbſt dieſe Art von Speculationen verdächtig zu machen. So war Chryſipp wahrſcheinlich der erſte Stoiker, der durch weitere Ausdehnung des Hauptſatzes des ſtoiſchen Syſtems, daß alles, was etwas wirket, ein Körper iſt, durch die Subſumtion des Begriffs der Stimme, des Tages, der Nacht, des Jahres u. ſ. w. unter den Begriff von Körper die Entdeckung der Fehler jenes Satzes, und

8) Diogenes Laert. VII. §. 84. 132. 133.

und die Mangelhaftigkeit des Begriffes, und der ungereimten Folgerungen, welche daraus hervorgiengen, veranlaßte [99]).

In den Begriffen, Materie, Raum, leerer Raum, Zeit, gieng Chryſipp einige Schritte weiter, und hinterließ Spuren von ſcharfſinnigen Nachdenken. So machte er einen Unterſchied zwiſchen der unendlichen Theilbarkeit, und der Theilbarkeit in indefinitum; die letzte legte er den Körpern, und allen Beſtandtheilen der Körper, als der Fläche, der Linie, auch dem Raume, dem leeren Raume und der Zeit bei. Es läßt ſich keine Grenze denken, wo die Theilung aufhörte, obgleich man nicht ſagen kann, daß Körper und die genannten Dinge aus unendlichen Theilen beſtehen [100])

Die Stoiker, welche die Welt von dem leeren Raume begrenzt werden ließen, erklärten den Raum für dasjenige, was von einem Körper erfüllt ſey, und den leeren Raum für dasjenige, was von einem

99) Diogenes Laert. VII. §. 55. Plutarchus adverſus Stoicos p. 1084.

100) Diogen. Laert. VII. §. 151. Ουκ απειρον δε φησιν αυτην (την τομην) ὁ Χρυσιππος· ου γαρ εξι τι απειρον, εις ὁ γινεται τομη· αλλα καταληκτος εξι. Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. p. 344. Χρυσιππος εφασκε τα σωματα εις απειρον τεμνεσθαι και τα τοις σωμασι προσοικοτα, οιον επιφανειαν, γραμμην, τοπον, κενον, χρονον· εις απειρον τε τουτων τεμνομενων, ουτε σωμα εξ απειρων σωματων συνεζηκεν, ουτ' επιφανεια, ουτε γραμμη, ουτε τοπος.

nem Körper erfüllt werden kann [101]). Da aber der leere Raum von dem mit Körpern angefüllten völlig getrennt iſt, ſo daß von dieſem nichts in jenen übergehen kann, ſo ſchien die obige Erklärung des leeren Raums unrichtig zu ſeyn, und Chriſipp gab daher folgenden Begriff: der Ort (τοπος) iſt dasjenige, was von einem oder mehreren Körpern ganz erfüllt iſt, oder eingenommen werden kann. Wenn der erfüllbare Raum von dem Wirklichen theils erfüllt, theils nicht erfüllt iſt, ſo iſt das ganz Leere nicht Raum zu nennen, ſondern etwas, das keinen Namen hat. Der Raum läßt ſich mit einem vollen, das Leere mit einem leeren Gefäße vergleichen. Der Raum iſt begrenzt, weil kein Körper unendlich iſt. Iſt das Körperliche begrenzt, ſo iſt das Unkörperliche als Zeit, und das Leere unendlich. Das letzte, welches nur außer der Welt befindlich iſt, iſt ſchon ſeiner Natur nach unendlich, denn da es an ſich Nichts iſt, ſo kann es weder etwas anders begrenzen, noch von etwas anderm begrenzt werden. So wie aber ein Raum von dem Wirklichen erfüllt wird, ſo wird er auch begrenzt; wird das Erfüllende weggenommen, ſo läßt ſich auch keine Grenze weiter denken [102]). Nicht beſ

101) Plutarch de phyſic. Philoſoph decret. l. c. 20. Και το μεν κενον ειναι ερημιαν σωματος· τον δε τοπον, το εχομενον υπο του σωματος. c. 18 οι Στωικοι εντος του κοσμου ουδεν ειναι κενον, εξωθεν δ' αυτου απειρον.

102) Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. p. 390. Τοπον δ' ειναι ο Χρυσιππος αποφαινετο το κατεχομενον δι' ολου υπο οντος, η το οιον κατεχεσθαι υπο οντος, και δι' ολου κατεχομενον ειτε υπο τινος, ειτε υπο τινων. εαν δε του οιου τε κατιχεσθαι υπο οντος τι

beſſer konnte der leere Raum, der die Welt umgiebt, als durch den Begriff eines Nichts bezeichnet; nicht beſſer aber auch die Unſtatthaftigkeit dieſer Hypotheſe ins Licht geſetzt werden.

Die Erklärung der Zeit des Chryſipps iſt ſo mangelhaft, als alle bisher angeführte; aber es blickt aus dem, was er darüber ſagt, hie und da ein hellerer Lichtſtrahl wie durch eine Dämmerung hindurch. So ſpricht er aber dunkel von einer doppelten Zeit, von der Unendlichkeit der Zeit vorwärts und rückwärts, von der endloſen Theilbarkeit der Zeit. Er ſchließt daraus, daß nie eine Zeit vollſtändig abläuft, daß man nur der gegenwärtigen Zeit ein Daſeyn, der vergangenen und zukünftigen aber nur ein Seyn wie den Prädikaten beylegen kann. Die Zeit iſt die Bedingung des Seyns und der Bewegung (Veränderung) aller Dinge [103]. Eles

τι μεν κατεχεται, τι δε μη, το ολον κενον εξαι ουτε τοπος, ετερον δε τι ουκ ονομασμενον — το μεν ουν κενον απειρον ειναι λεγεσθαι· το γαρ εκτος του κοσμου τοιουτ' ειναι. τον δε τοπον πεπερασμενον, δια το μηδεν σωμα απειρον ειναι, καθαπερ δε το σωματικον πεπερασμενον ειναι, ουτως το ασωματον απειρον, ὁ τε γαρ χρονος απειρος και το κενον. ὡσπερ γαρ η ο μηδεν ουδεν εξι περας, ουτως και του μηδενος, οιον εστ το κενον. κατα γαρ την αυτου υποσασιν απειρον εξι· περατουται δ' αυ τουτο εκπληρουμενον· του δε πληρουντος αρξαντος, ουκ εξιν αυτου νοησαι περας.

103) Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. p. 260. Ὁ δε Χρυσιππος ειναι χρονον ειπεν διαστημα, καθ' ὁ ποτε λεγεται μετρον ταχους τε και βραδυτητος· ἡ το παρακολουθουν διαστημα τη του κοσμου κινησει, και κατα μεν τον χρονον κινεισθαι τε εκα-

ςα

Elemente ſind die vier Grundſtoffe, aus welchen alles beſteht, und in welche alles wieder aufgelöſet wird. Im vorzüglichen Sinne heißt aber das Feuer Element, in ſo fern es ſelbſt den drey übrigen zum Grunde liegt, das Erſte iſt, aus welchem die übrigen durch Verwandelung ſich bilden, und zuletzt wieder durch Auflöſung in daſſelbe übergehen [104]). Chryſipp nahm mit den übrigen Stoikern an, daß die Körper eins ander durchdringen, und auf mannichfaltige Art ſich mit einander verbinden und vermiſchen

ξα και ειναι, ει μη αφαιρετος λεγεται ὁ χρονος, καθαπερ ἡ τε γη και ἡ θαλασσα και το κενον, τα τε ὁλα και τα μερη αυτων· ὡσπερ δε το κενον παν απειρον εξι παντη, και τον χρονον απειρον ειναι εφ' ἑκατερα· και γαρ τον παρεληλυθοτα και τον μελλοντα απειρον ειναι. Εκφαινεται δε τουτο λεγει, ὁτι ουθ' εἱς ὁλος ενιςαται χρονος. Επει γαρ εις απειρον ἡ τομη των συνεχοντων εξι, κατα την διαιρεσιν ταυτην και πας χρονος εις απειρον εχει την τομην· ὡστε μηθ' ἑνα κατ' απαρτισμον ενεςαναι χρονον, αλλα κατα πλατος λεγεσθαι. Μονον δε ὑπαρχειν φησι τον ενεςωτα, τον δε παρωχημενον και τον μελλοντα εφεςαναι μεν, ὑπαρχειν δε ουδαμως, ει μη ὡς και κατηγορηματα ὑπαρχειν λεγεται μοια τα συμβεβηκοτα. οἱον το περιπατειν ὑπαρχει μοι ὁτε περιπατω, ὁτε δε κατακεκλιμαι ἡ καθημαι, ουχ ὑπαρχει,

104) Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. pag 312. Το δε (πυρ) κατ' εξοχην ςοιχειον λεγεσθαι, δια το εξ αυτου πρωτον τα λοιπα συνιςασθαι κατα μεταβολην, και εις αυτο εσχατον παντα χεομενα διαλυεσθαι p. 314.

ſchen [105]). Er beſtimmte dieſe verſchiedenen Arten zuerſt mit Scharfſinn. Die Körper verbinden ſich miteinander entweder ſo, daß nur die Oberflächen einander berühren, wie z. B. in einem Haufen Weizen, Gerſte, oder in Sandhaufen, Anhäufung (παραθεσις); oder daß ſie einander ganz durchdringen; in dieſem Falle behalten entweder die Körper ihre eigenthümlichen Eigenſchaften, oder ſie verlieren ſie, ſo daß eine durch die andere verändert wird. Das erſte iſt Miſchung (μιξις) welche zwey Arten unter ſich begreift, die Miſchung trockener (μιξις in engerm Sinne) und flüßiger Körper (κρασις); das zweite iſt Vermiſchung (συγχυσις), z. B. die Bereitung der Arzneyen. Unter die Miſchung zählt Chryſipp auch die Verbindung der Seele mit dem ſie umgebenden Körper. [106]).

Urs

105) Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. p. 376. Αρεσκει γαρ αυτοις σωμα δια σωματος αντιπαρηκειν.

106) Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. p. 374. Παραθεσιν μεν γαρ ειναι σωματων συναφην κατα τας επιφανειας — μιξιν δ' ειναι δυο η και πλειονων σωμάτων αντιπαρεκτασιν δι' ὁλων, ὑπομενουσων των συμφυιων περι αυτα ποιοτητων — κρασιν δε λεγουσι ειναι δυο και πλειονων σωματων ὑγρων δι' ὁλων αντιπαρεκτασιν, των περι αυτα ποιοτήτων ὑπομενουσων. την μεν ουν μιξιν και επι ξηρων γιγνεσθαι σωματων, οἱον πυρος και σιδηρου ψυχης τε και του περιεχοντος ταυτην σωματος. την δε συγχυσιν δυο και πλειονων ποιοτητων περι τα σωματα μεταβολην εις ἑτερον διαφερουσης τουτων ποιοτητος γενεσιν, ὡς επι της συνθεσεως εχει των μυρων και των ἰατρικων φαρμακων.

Urſache iſt dasjenige, wodurch etwas iſt; das Verurſachte das, was durch etwas anders iſt. Die Cauſalität (αἰτία), iſt die geſetzmäßige Wirkſamkeit der Urſache, das Verhältniß der Urſache als Urſache [107]). Dunkel iſt der Begriff der Cauſalität angedeutet; aber ſelbſt dieſes zeuget von weiterem Forſchen, und weiſet auf die Verknüpfung der Geſetzmäßigkeit mit der Cauſalität und die daraus entſprungene Intellectualiſirung aller Urſachen. Dieſe Behauptung in Verbindung mit der, daß jede Urſache und Subſtanz ein Körper iſt, enthält den Schlüſſel der ganzen Metaphyſik der Stoiker überhaupt und insbeſondere des Chryſipps, und es wird daraus begreiflich, wie in ihrem Syſtem die Gottheit auf der einen Seite als ein körperliches Weſen, als Inbegriff jeder phyſiſchen Kraft gedacht, die phyſiſche Kraft auf der andern vergeiſtiget werden konnte. Beides zeigt ſich vorzüglich in der Lehre von Gott und Welt, die wir nun etwas ausführlicher darſtellen wollen, weil Chryſipp ſich darinn vorzüglich angelegen ſeyn ließ, Zenos Syſtem mehr zu entwickeln, und von Widerſprüchen und Schwierigkeiten zu befreyen. Das Intereſſe des Gegenſtandes, und die darüber erhobenen Streitigkeiten haben gemacht, daß wir Chryſipps Speculationen über dieſe Objecte etwas vollſtändiger als andere kennen.

Zuerſt verſuchte Chryſipp einen neuen Beweis für das Daſeyn Gottes, welcher aber nichts

107) Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. p. 338. Χρυσιππος αιτιον ειναι λεγει δι ὁ. Και το μεν αιτιον, ον και σωμα· ου δε αιτιον (το) δια τι· Αιτιαν δ' ειναι λογον αιτιου. ἡ λογον τον περι του αιτιου, ὡς αιτιου.

nichts als der ſchon von andern verſuchte kosmologiſche in einer andern Wendung iſt, und ſo lautete: Wenn etwas in der Natur iſt, was der Verſtand und die Kräfte des Menſchen nicht bewirken können, ſo iſt dasjenige Weſen, welches dieſes bewirkt, vollkommener, als der Menſch. Nun können aber die Himmelskörper, und alles dasjenige, was eine ewige Ordnung beobachtet, nicht von Menſchen hervorgebracht werden. Es giebt alſo ein vollkommeneres Weſen, als der Menſch. Sollte dieſes aber nicht Gott ſeyn? Denn wenn es keine Gottheit giebt, ſo iſt der Menſch in der Reihe der Dinge das Vollkommenſte, da er allein Vernunft beſitzt, welche das Edelſte iſt. Der Menſch, der nichts Höheres und Vollkommneres über ſich annehmen wollte, würde den thörichtſten Stolz verrathen. Es iſt alſo ein vollkommenes Weſen. Alſo exiſtiret Gott [108]). Die Schwäche und der Sprung dieſes ſo ſehr bewunderten Beweiſes fällt zu ſehr in die Augen, als daß er einer Kritik bedürfte.

Daß

108) Cicero de Natura Deorum II. c. 6. Chryſippus quidem, quamquam eſt acerrimo ingenio, tamen ea dicit, ut ab ipſa natura didiciſſe, non ut ipſe reperiſſe videatur. Si enim, inquit, eſt aliquid in rerum natura, quod hominis mens, quod ratio, quod vis, quod poteſtas humana efficere non poſſit: eſt certe id, quod illud efficit, homine melius. Atque res coeleſtes, omnesque eae, quarum eſt ordo ſempiternus, ab homine confici non poſſunt. Eſt igitur id, quo illa conficiuntur, homine melius. Wahrſcheinlich rührten auch die vom Sextus Empiric (adverſ. Mathemat. IX. §. 75. ſeq.) angeführten Beweiſe von Chryſipp her; wenigſtens enthalten ſie manche Gedanken des Chryſipps, z. B. von der ἕξις.

Daß die Gottheit die Welt und alle Theile derſelben durchdringe, behauptete Chryſipp übereinſtimmig mit Zeno und Cleanth. Nur unterſchied er ſchon genauer als der letzte die doppelte Wirkſamkeit der Gottheit als Naturkraft, und als Vernunft. Die Gottheit, ſagt er, durchdringt einige Theile mehr, andere weniger; einige nur als Körperkraft (ἕξις), z. B. Beine und Sehnen, andere als Geiſteskraft, wie das Seelenweſen [109]). Die Erläuterung des dunklen Begriffs ἕξις und ſeines Verhältniſſes zur Vernunft bedarf einiger Erläuterungen. Da die Materie, nach der Anſicht der Stoiker ohne alle Eigenſchaften und Kräfte iſt, ſo müſſen dieſe nicht von der Materie, ſondern von dem thätigen Princip abgeleitet werden. Dieſes iſt aber ſelbſt körperlich, weil jedes Weſen, das für ſich beſteht, und etwas wirkt, ein Körper iſt. Als körperliches Weſen bedarf es als Vehikel ſelbſt einer Materie. Luft und Aether ſind nun dieſes Vehikel des thätigen Prinzips oder der Gottheit, wahrſcheinlich darum, weil dieſe beiden Körper in Vergleichung mit der Erde und Waſſer eine Art von ſpontaner Kraft zu äußern ſcheinen [110]). Luft und Aether ſind alſo gleichſam das

109) Diogenes Laert. VII. §. 139. Τον δη κοσμον οικειϱθαι κατα νουν και προνοιαν, κατα φησι Χρυσιππος εν τοις περι προνοιας — εις απαν αυτου μερος διηκοντος του νου, καθαπερ εφ' ημων της ψυχης. αλλ' ηδη δι' ων μεν μαλλον, δι' ων δε ηττον. δι' ων μεν γαρ ως εξις κεχωρηκεν, ως δια των οστων και των νευρων· δι' ων δε ως νους, ως δια του ηγεμονικου.

110) Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. p. 374. Χρυσιππος δε τοιουτο τι διεβαιουτο· ειναι το ον πνευμα κινουν εαυτο προς εαυτο και εξ αυτου, η πνευ-

Subſtanzielle (το ον) des thätigen Princips, von welcher er aber, wie wir oben geſehen haben, die Cauſalität ſelbſt unterſcheidet [111]).

Dieſe Cauſalität beſteht nun theils in dem Bilden und Geſtalten der rohen Maſſe, Vereinigung ihrer Theile, Verbindung und Feſthaltung derſelben, wodurch Aggregate von Materientheile mit beſtimmten Eigenſchaften entſtehen, und als ſolche fortdauern [112]). Dieſe Kraft, welche alle Materie durchdringt, nennt nun Chryſipp ἑξις und ἑξεις (die Materie zuſammenhältende bindende Kraft), Cleanth το ος αερωδης, und die Luft iſt das Subſtrat derſelben [113]). Die zweite Art der Wirkſamkeit

πνευμα ἑαυτο κινουν προσω και οπισω· πνευμα δε ειλησθαι δια το λενεσθαι αυτο αερα ειναι κινουμενον· αναλογον δε γιγνεσθαι επειτα αιθερος, ὡςε και εις κοιλοτ λογον πεσειν αυτα. Alexander Aphrodiſ. περι μιξεως p. 141. ἡνωσθαι μεν ὑποτιθεται την συμπασαν ουσιαν, πνευματος τινος δια πασης αυτης διηκοντος, ὑφ' ού συναγεται τε και συμμενει και συμπαθες εςιν αυτῳ. Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. pag. 338. (Anmerk. 103.)

111) Plutarch adverſ. Stoicos. p. 1085.

112) Plutarchus adverſ. Stoicos. p. 1085. Την μεν γαρ ισασι και ὑδωρ ουτε αὐτα συνεχειν, ουτε ἑτερα, (δια) πνευματικης δε μετοχης και πυρωδους δυναμεως την ἑνοτητα διαφυλαττειν. αερα δε και πυρ αὐτων δε ειναι δι ευτοιαν εκτανικα, και τοις δυσιν εκεινοις εγκεκραμενα τονον παρεχειν, και το μονιμον και ουσιωδες.

113) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1053.

keit des thätigen Princips iſt diejenige, von welcher die Erſcheinungen des Pflanzen-, Thier- und Geiſterreichs herrühren, die Organiſation, die Vegetation, das thieriſche Leben, das Empfinden und Denken. Unter dem Einfluß dieſer Cauſalität ſtehen auch die Himmelskörper in dem Luftraume. Chryſipp unterſcheidet dieſe Function von der erſten; ihr Subſtrat iſt nicht die Luft, denn dieſe iſt an ſich alles Licht- und Wärmeſtoffs beraubt, welcher die Bedingung jener Erſcheinungen iſt, ſondern der reinſte Aether [114]). In der Folge unterſchieden einige Stoiker (wahrſcheinlich zuerſt Poſidonius) auch noch die organiſche Kraft, welche ſie Φυσις nennten, und die Seelenkraft (ψυχη), welche Chryſipp,

1053. Εν τοις περι εξεων ουδεν αλλο τας εξεις πλην αερας ειναι φησιν. ὑπο τουτων γαρ συνεχεσθαι τα σωματα, και του ποιον εκαζον ειναι των εξει συνεχομενων αιτιος ο συνεχων αηρ εξιν, ὁν σκληροτητ', α μεν εν σιδηρῳ, πυκνοτητα δ' εν λιθῳ, λευκοτητα δ' εν αργυρῳ καλουσι. Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. p. 372. Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. IX. §. 82.

114) Diogenes Laert. VII. §. 139. Ὁ μεντοι Χρυσιππος διαφορωτερον παλιν, (το ἡγεμονικον του κοσμου φησι), το καθαρωτερον του αιθερος εν ταυτῳ· ὁ και πρωτον θεον λεγουσιν αισθητικως ὡσπερ κεχωρηκεναι δια των εν αερι, και δια των ζωων απαντων και φυτων· δια δε της γης αυτης, καθ' ἑξιν. Plutarch de Stoic. Repugn. p. 1053. Τον αερα φυσει ζοφερον ειναι λεγει, και τουτῳ τεκμηριω χρηται του και ψυχρον ειναι πρωτως. αντικεισθαι γαρ αυτου το ζοφερον προς την λαμπροτητα, το τε ψυχρον προς την θερμοτητα του πυρος.

wie es ſcheint, noch unter der Denkkraft zuſammenfaßte. [115]).

Auch hier erſcheint die Gottheit als die Seele der Welt. Beide ſind mit einander wie die Seele und der Leib des Menſchen vereiniget. So wie die Stoiker nun in der Seele eine Grund- und Hauptkraft (ἡγεμονικὸν) und abgeleitete, untergeordnete Kräfte unterſcheiden, ſo trug Chryſipp, wie ſeine andern Genoſſen, dieſe Diſtinction menſchlicher Weiſe auf Gott über. Dieſe Grundkraft der Gottheit, die Gottheit im vorzüglichen Sinn, iſt nun die allgemeine Vernunftkraft, welche die ganze Welt umfaßt, nach Ideen leitet und regieret, die unveränderlichen Geſetze beſtimmet, nach welchen alles geſchiehet, geſchehen wird, und geſchehen iſt, welche den reinſten Aether zum Subſtrate hat, und Jupiter heißt. Es iſt unnöthig, zu wiederholen, daß er auch, wie ſein Lehrer, nun auch die ganze Welt und ihre Theile, in ſo fern ſie von der göttlichen Kraft durchdrungen werden, für Götter im uneigentlichen Sinne hielt, da dieſe Götter vergänglich, und dem Schickſal unterworfen, die Gottheit allein aber unvergänglich, frey und ſelbſtſtändig iſt [116]).

Dieſ

115) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. IX. §. 81. Diogenes Laert. VII. §. 13.

116) Cicero de natura Deor. I. cap. 15. Chryſippus — ait vim divinam in ratione eſſe poſitam et in univerſae naturae animo atque mente; ipſumque mundum deum dicit eſſe, et eius animi tuſionem univerſam; tum eius ipſius principatum, qui in mente et ratione verſetur, communemque rerum naturam univerſam atque omnia continentem; tum fatalem vim et neceſſitatem

Dieſer Polytheismus, welcher hauptſächlich mit dadurch entſtanden war, daß Zeno, Cleanth und Chryſipp die Volksreligion mit ihrer Theologie zu vereinigen ſuchten, war für den geſunden Menſchenverſtand anſtößig. Ungeachtet er durch die Unterordnung aller Götter unter eine öberſte Gottheit gereiniget worden war, ſo iſt doch die Vielheit von untergeordneten Göttern, die entſtanden und vergänglich ſind, das iſt, nach der Idee der Gottheit, von welcher ein abſolutes eyn unzertrennlich iſt, keine Götter ſind, etwas Widerſprechendes. Dieſen Widerſpruch ſcheint ein Nachfolger des Diogenes, Antipater, zuerſt eingeſehen zu haben [117]).

Daß die Welt, in ſo fern Gottes Kraft alles durchdringt, Gott und Welt alſo, wie des Menſchen Leib und Seele, innigſt mit einander vereiniget ſind, und zuſammen nur ein Ganzes bilden; daß die Welt eben daher ein lebendes, empfindendes, vernünftiges Weſen iſt, ſind Folgerungen, welche natürlich auseinander fließen, und deren Entwickelung Chryſipp ſich ſehr angelegen ſeyn ließ [118]). Es iſt aber überflüßig, uns länger dabey zu verweilen, weil uns gera-

tatem rerum futurarum; ignem praeterea et eum, quem antea dixi, aethera. — Idemque disputat, aethera eſſe eum, quem homines Jovem appellarent — Idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quaſi dux vitae et magiſtra officiorum ſit, Jovem dicit eſſe. — — Plutarchus de Stoicor. repugnant. pag. 1051, 1052. Ουδεν γαρ οιεται (Χρυσιππος) πλην του πυρος αΦθαρτον ειναι των θεων, αλλα παντας ὁμαλως και γεγονοτας και ΦΘαρησομενους.

117) Plutarch de Stoicor. Repugn. pag. 1051.

118) Diogenes Laert. VII. §. 143.

de darin das Detail fehlet; auch können wir ſeine Hypotheſe über die Entſtehung und das Ende der Welt durch das Feuer, als das einzige unwandelbare und ſelbſtſtändige unter den Elementen, übergehen [119]) — eine Hypotheſe, welche, ungeachtet alle Stoiker ſeit dem Zeno, ihr angeſtrengteſtes Denken darauf wendeten, und ſich unter den Trümmern ihres theoretiſchen Syſtems, am längſten erhielt, dennoch immer in den Augen der Unbefangenen ſelbſt unter den Stoikern eine grundloſe, unhaltbare Meinung blieb. Dagegen verdienen ſeine Ideen über die Vorſehung und das Böſe in der Welt, über das Fatum und die Vereinigung deſſelben mit der Freyheit um ſo mehr eine Anführung, je unverkennbarer ſich darinn ſein Scharfſinn geäußert, und ſein Forſchungsgeiſt die Speculation in einigen Puncten weiter gebracht, und einige große Ideen aufgeſtellt hat welche der große Leibnitz weiter entwickelte.

Die Behauptung, daß die Materie an ſich formlos, todt und unthätig iſt, daß Gott die einzige thätige Kraft des Ganzen iſt, und alle Theile durchdringt, iſt die Grundlage der Lehre ſowohl von der Vorſehung, als von dem Fatum. Das geiſtige Weſen (πνευμα) durchdringt alle Theile der Welt; dadurch werden auch die entfernteſten mit einander vereiniget, daß ſie ein Ganzes bilden, in welchem keine Veränderungen in irgend einem Theile vorgehen können, ohne daß ſich der Einfluß davon auf alle nahe und entfernte Theile erſtrecket [120]). Dieſe Mit-

119) Diogenes Laert. VII. 141, 142. Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. p. 512.

120) Alexander Aphrodiſ. περι μιξεως pag. 141. ἡγωϛθαι μεν ὑποτιθεται την συμπασαν ουσιαν, πνευματος τινος δια παϛης αυτης διηκοντος, ὑφ' οὗ συνεχεται τε και συμμενει και συμπαθες εϛιν αυτῳ. Sextus Empiric. adverſus Mathematic. IX. §. 79.

Mitleidenſchaft (συμπαθεια) zeigt ſich z. B. bei der Ab- und Zunahme des Mondes, und deſſen Einfluß auf das Wachsthum und Abnahme gewiſſer Thiere, auf Ebbe und Fluth. So gehen auch bei dem Auf- und Niedergange gewiſſer Sterne Veränderungen in der umgebenden Luft vor, welche auf die Thier- und Pflanzenwelt bald heilſam bald ſchädlich wirken. [121]).

In der Natur geſchiehet nichts ohne Urſache. Es giebt keinen Zufall. Dieſen Satz, worauf alle unſre Erfahrungskenntniß beruhet, leitete Chryſipp aus dem Satz des Widerſpruchs ab. Wenn etwas ohne Urſache geſchiehet, ſo iſt es weder wahr noch falſch; dann wäre der Grundſatz, daß jedes Urtheil entweder wahr oder falſch iſt, nicht wahr. Eine Begebenheit, die keine Urſache hätte, wäre gar nichts Wirkliches, und in ſo fern kein Subject noch Prädicat irgend eines Urtheiles. Alles, was geſchiehet, ſetzt alſo eine Urſache voraus, worauf ſie erfolgt [122]).

In der Natur iſt alſo ein ſteter, ununterbrochener Zuſammenhang; jede Begebenheit, jede Veränderung iſt mit andern verknüpft; keine Begebenheit kann anders erfolgen, als ſie durch die allgemeine Verkettung beſtimmt iſt. Dieſer allgemeine unabänder-

121) Sextus Empiricus adverſ. Mathematic. IX. §. 79.

122) Cicero de Fato c. X. Si eſt motus ſine cauſa, non omnis enuntiatio aut vera aut falſa erit. cauſas enim efficientes quod non habebit, id nec verum nec falſum erit. Omnis autem enuntiatio aut vera aut falſa eſt; quod ſi ita eſt, omnia, quae fiunt, cauſis fiunt antegreſſis. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1045. το γαρ αναιτιον ὁλως ανυπαρκτον ειναι και το αὐτοματον.

ſinnliche Conſeilzuſammenſetzung iſt das ſinnliche Fa-
tum [113]). Dieſes Fatum iſt aber kein blindes Schick-
ſal; denn die allgemeine Kunſt, welche in der Natur al-
les macht, iſt die Gottheit; der Weltlauf iſt alſo auch
nichts anders als der Plan der Gottheit, in welchem al-
les angeordnet iſt, wie und was geſchehen iſt, geſchiehet
und geſchehen wird [114]). Immiſſerne Gott, Natur,
Vorſehung, Verhängniß, Nothwendigkeit, welche Chry-
ſipp in gewiſſen Rückſichten als Synonyma braucht, ein
und daſſelbe bedeuten, iſt an ſich einleuchtend [115]).

Nach

113) Gellii Noct. Attic. VII. c. 2. Ἑπομένην τὴν εἱμαρμένην τοῖς ὅλοις εἶναι καὶ ἀνάγκην τινὰ τῶν ὄντων ἀπαραβίαστον καὶ μετὰ τοῦτο εἶναι (προσθήκην τινὰ) ἀπομαλλαττούσης τῆς τοιαύτης συμπλοκῆς. Plutarch de Stoican. repugnant. p. 1038.

114) Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. p. 180. Χρύσιππος ὁμοίως τοιαύτην τινὰ ποιεῖται τὴν ὁρισμοῦ, τὴν τοῦ τοιούτου ὁμοίωσιν. — Ἐπομένην οὖν ἐστὶ τῇ κατὰ λόγον. ἡ λόγος τοῦ ὅλου κόσμου τρόπος διοικήσεως. ἡ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰδὲ γενησόμενα γενήσεται. Plutarch de Stoic. repugnant. p. 1052. Τὸ γὰρ αὐτὸ φησὶν Χρύσιππος καὶ τὴν εἱμαρμένην, δύναμιν τινὰ τὴν ἐπισκοποῦσαν τὰ πάντα καὶ τὸν λόγον τὸν τοῦ μέλλοντος ἕνεκα καὶ ἀπαραβίαστον καὶ τὸν αὐτὸν λόγον κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκολουθοῦντα καὶ τὸ μετ' ἐκεῖνο καὶ τὸ ἐπιστατοῦντα τῇ διοικήσει, μετὰ τοῦ μηδὲν μηδὲν ἄγειν, ἄνευ ἀναβολῆς ἢ ἐμποδὼν πάλιν (ἢ) κατὰ τὸν αὐτὸν ἀριθμόν.

115) Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. p. 180. Plu-

Nach dieſen Vorausſetzungen war es leicht zu zeigen, daß Gott alles in der Welt nach einem weiſen Plan eingerichtet hat, daß die Welt ein Staat von vernünftigen Weſen, und ein Syſtem von Zwecken iſt, in dem das Rechtverhalten und die Glückſeligkeit vernünftiger Weſen der letzte Zweck iſt; daß Gott alle Begebenheiten der Welt nach dem Geſetz der Gerechtigkeit leite, jedem, nachdem er verdient hat, ſeinen gerechten Theil beſcheide u. ſ. w. [126]). Aber deſto ſchwieriger war die Vereinigung dieſer Lehren mit andern Theilen des ſtoiſchen Syſtems. Mancherley Einwürfe von Gegnern, die wir nicht mehr zu nennen wiſſen, deckten dem Chryſipp erſt dieſe Schwierigkeiten und Widerſprüche auf; und man muß ihm das Zeugniß geben, daß er viel Gewandtheit des Geiſtes in Auflöſung derſelben bewieß, wenn gleich die Natur des Gegenſtandes eine vollkommene Befriedigung der Vernunft nicht möglich machte.

Der

Plutarch. de Stoicor. repugnant. pag. 1050. Cicero de natura deor. I. c. 15.

126) Diogenes Laert. VII. §. 139. Cicero de finib. III. c. 20. Praeclare enim Chryſippus, cetera nata eſſe hominum cauſa et deorum, eos autem communitatis et ſocietatis cauſa. Stobaeus Eclog. Phyſic. P. 1. p. 180. Λαχειν μεν, ὁτι οἱα κληρῳ λελογχασιν ἑκαστοι, κατα το δικαιον απονεμεται. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 150. Αλλα μην τον θεον κολαζειν φησι την κακιαν, και πολλα ποιειν επι κολασει τῶν πονηρων. ὡσπερ εν τω δευτερῳ περι θεων, ποτε μεν τα δυσχερη συμβαινειν φησι τοις αγαθοις, ουχ ὡσπερ τοις φαυλοις κολασεως χαριν, αλλα κατ' αλλην οικονομιαν, ὡσπερ εν ταις πολεσι

Der erſte Einwurf gegen das Fatum beſtand darinn, daß dadurch alle vernünftige Thätigkeit des Menſchen, wo nicht unmöglich, doch vergeblich gemacht werde. Denn wenn es durch das Schickſal verhängt ſey, daß ein Kranker wieder geſund werde, ſo möge er Arzneymittel nehmen und vernünftige Lebensordnung halten, oder nicht, er werde doch geſund werden, ſo wie im entgegengeſetzten Falle er auch bey Anwendung der beſten Mittel doch ſterben müſſe. Dieſen Trugſchluß der faulen Vernunft (αργος λογος), widerlegte Chryſipp treffend dadurch, daß er zeigte, daß dieſes eine bedingte Begebenheit iſt, welche ohne ihre Bedingung nicht wirklich werden kann; daß wenn alſo die Begebenheit durch das Schickſal verhängt iſt, auch in dem Weltplan auf die Bedingung gerechnet ſey; daß alſo kein blindes, ſondern verſtändiges Schickſal anzunehmen ſey, durch welches keine ſelbſtthätige Beſtimmung zu vernünftiger Thätigkeit, keine Wahl vernünftiger Mittel zu den vorgeſetzten Zwecken verworfen werde. [127]).

Bedeu-

127) Cicero de Fato c. 12, 13. Nec nos impediet illa ignava ratio, quae dicitur: appellatur enim quidam a philoſophis αργος λογος, cui ſi pareamus, nihil omnino agamus in vita. Haec ratio a Chryſippo reprehenditur. Quaedam enim ſunt, inquit, in rebus ſimplicia, quaedam copulata. Simplex eſt: morietur eo die Socrates. Huic, ſive quid fecerit, ſive non fecerit, finitus eſt moriendi dies. At ſi ita fatum ſit: naſcetur Oedipus Laco; non poterit dici, ſive fuerit Laius cum muliere, ſive non fuerit: copulata enim res eſt et confatalis. — Omnes igitur iſtius generis captiones eodem modo reſelluntur. Sive tu adhibueris medicum, ſive non adhibueris, convales-

Bedeutender war ein zweiter Einwurf, welcher die Unvereinbarkeit des Fatums mit der menſchlichen Freyheit betrifft. Wenn durch das Schickſal alles beſtimmt iſt, wenn alle Begebenheiten eine große unveränderliche Kette ausmachen, in welcher kein Glied überſprungen werden kann, jedes in das andere nothwendig eingreifet: ſo werden auch die Begehrungen und Veränderungen des Gemüths, welche vorhergehen und nachfolgen, alſo auch das Hingeben und Nachgeben bei den ſinnlichen Eindrücken durch äußere vorhergehende Urſachen nothwendig beſtimmt; der Menſch iſt bloß Maſchine, er hat kein Vermögen, irgend etwas aus freyer Selbſtmacht zu thun. Dann folgt aber, daß weder Lob noch Tadel, weder Belohnungen noch Strafen irgend einen vernünftigen Grund haben, daß keine Zurechnung ſtatt finden kann, und daß die Beſtrafungen gewiſſer Handlungen wahre Ungerechtigkeiten ſind, weil die Menſchen keine Schuld an böſen Handlungen haben, ſondern durch das Schickſal zu denſelben gezwungen werden [128]).

Dies

leſces, captioſum: tam enim eſt fatale, medicum adhibere, quam convalescere.

128) Cicero de Fato c. 17. Si omnia fato fiunt, omnia fiunt cauſſa antecedente: et ſi appetitus, illa etiam, quae appetitum ſequuntur; ergo etiam aſſenſiones: at, ſi cauſſa appetitus non eſt ſita in nobis, ne ipſe quidem appetitus eſt in noſtra poteſtate: quod ſi ita eſt, ne illa quidem, quae appetitu efficiuntur, ſunt ſita in nobis: non ſunt igitur neque aſſenſiones neque actiones in noſtra poteſtate: ex quo efficitur, ut nec laudationes juſtae ſint, nec vituperationes, nec honores, nec ſupplicia. Gellius Noct. Attic. VI. c. 2. peccata quoque hominum et delicta non

ſuc-

Dieſen Einwurf ſuchte Chryſipp auf verſchiedene Art zu entkräften. Einmal durch die Feſtſetzung des Unterſchieds zwiſchen wirkenden und veranlaſſenden Urſachen. Wenn man behauptet, alles geſchehe nach dem Fatum, durch vorhergehende Urſachen, ſo darf man nicht Haupt- ſondern Nebenurſachen, nicht beſtimmende, deren Wirkung nothwendig erfolgt, ſondern veranlaſſende Urſachen ſich denken. Geſetzt alſo auch, daß die Urſachen unſerer Begehrungen nicht in unſerer freyen Gewalt ſtehen, ſo folgt doch nicht daraus, daß unſere Willensbeſtimmung auch durch fremden Einfluß hervorgebracht werde; dieſes folgte nur dann, wenn alle vorhergehende Urſachen unſerer Handlungen nothwendig beſtimmende wären. Wenn wir urtheilen, daß ein Object der Empfindung gut oder böſe ſey, ſo würde freylich dieſes Urtheil nicht möglich ſeyn, wenn nicht die Empfindung vorausgegangen wäre; allein dieſe iſt keine nothwendig beſtimmende, ſondern nur veranlaſſende Urſache, und das Urtheil bleibt immer ein freyes Product des menſchlichen Verſtandes [128]). Ein Cylinder und Kreyſel kann nur durch äuſ-

ſuccenſenda neque condicenda ſunt ipſis voluntatibusque eorum, ſed neceſſitati cuidam et inſtantiae, quae oritur ex fato omnium, quae ſit rerum domina et arbitra, per quam neceſſe ſit fieri quicquid futurum eſt; et propterea nocentium poenas legibus inique conſtitutas, ſi homines ad maleficia non ſponte veniunt, ſed fato trahuntur.

129) Cicero de Fato c. 18. Si omnia fato fiunt, ſequi illud quidem, ut omnia cauſis fiant antepolitis; verum non principalibus cauſis et perfectis, ſed adiuvantibus et proximis; quae ſi ipſae non ſint in noſtra poteſtate, non ſequitur, ut

ne

äußern Anſtoß in Bewegung geſetzt werden, dann aber rollen ſie durch eigne Kraft fort; denn durch den erſten Anſtoß erhalten ſie nicht ihre Beweglichkeit, welche ſchon in ihrer Natur vorhanden ſeyn mußte [130]).

So iſt alſo der Wille des Menſchen nicht durchaus dem zwingenden Einfluſſe des Schickſals unterworfen, ſondern es kommt auf die Natur und Beſchaffenheit des menſchlichen Geiſtes an. Iſt dieſe urſprünglich gut und ſtark, ſo gleitet an ihm alle Macht des Schickſals ohne Eindruck zurück. Iſt aber der Geiſt roh, ungebildet, durch keine Kenntniſſe ausgerüſtet, ſo erliegt er auch ſchon unter einem leichten Anſtoße des Schickſals, er verſinkt durch ſeinen verkehrten Willen unaufhörlich in Irrthümer und Vergehungen. Dieſes iſt ein natürlicher Erfolg, und ſelbſt ein Theil von der Verkettung des Schickſals [131]). Es iſt daher eine leere Ausflucht, wenn M.ns

ne appetitus quidem ſit in noſtra poteſtate; at hoc ſequeretur, ſi omnia perfectis et principalibus cauſis fieri diceremus, ut, cum hae cauſae non eſſent in noſtra poteſtate, ne ille quidem eſſet in noſtra poteſtate. — Nam quamquam aſſenſio non poſſit fieri niſi commota viſo; tamen, cum id viſum proximam cauſam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chryſippus vult, quam dudum dicimus, non ut illa quidem fieri poſſit nulla vi extrinſecus excitata — viſum obiectum imprimet illud quidem et quaſi ſignabit in animo ſuam ſpeciem, ſed aſſenſio noſtra erit in poteſtate.

130) Gellius Noct. Att. VI. c. 2. Cicero de Fato c. 18.

131) Gellius Noct. Att. VI. c. 2. Quamquam ita

Menſchen von trägem Geiſte und verdorbenen Herzen alle Schuld von ſich auf das Schickſal wälzen, eine Ausflucht, welche nicht die geringſte Rückſicht verdient. Denn die Menſchen ſind nur durch ihre Schuld böſe, ihr böſer Vorſatz iſt ihr eigenes Werk [132]).

Aus dem, was wir angeführt haben, erhellet deutlich, daß Chryſipp einen Mittelweg zwiſchen der Parthie der

ita ſit, inquit, ut ratione quadam principali neceſſario coacta atque connexa ſint fato omnia; ingenia tamen ipſa mentium noſtrarum proinde ſunt fato obnoxia, ut proprietas eſt ipſa et qualitas. Nam ſi ſunt per naturam primitus ſalubriter utiliterque ficta: omnem illam vim, quae de fato extrinſecus ingruit, inoffenſius tractabiliusque transmittunt. Sin vero ſunt aspera et inſcita et rudia nullisque artium bonarum adminiculis fulta, etiamſi parvo ſive nullo fatalis incommodi conflictu urgeantur, ſua tamen ſcaevitate et voluntario impetu in aſſidua delicta et in errores ruunt. Idque ipſum ut ea ratione fiat, naturalis illa et neceſſaria rerum conſequentia efficit, quae fatum vocatur. Eſt enim genere ipſo quaſi fatale et conſequens, ut mala ingenia peccatis et erroribus non vacent.

132) Gellius Noct. Attic. VI. c. 2. Propterea negat oportere ferri audirique homines aut nequam aut ignavos et nocentes et audaces, qui, quum in culpa et in maleficio revicti ſunt, perfugiunt ad fati neceſſitatem, tanquam in aliquod fani aſylum, et quae peſſime fecerunt, ea non ſuae temeritati, ſed fato eſſe attribuenda dicunt.

der Determiniſten und Indeterminiſten einſchlagen, auf der einen Seite eben ſo wenig der Allgemeinheit des Grundſatzes: alles, was geſchiehet, hat ſeine Urſache, als auf der andern der praktiſchen Freyheit, welche unzertrennlich in alle ſittliche Ueberzeugungen verflochten iſt, zu nahe treten, und daß er auf dieſe Art die theoretiſche und praktiſche Vernunft mit einander vereinigen wollte [133]). Allein es kommt nicht darauf an, was Chryſipp als Bedürfniß fühlte, ſondern was er wirklich bewieß; es kommt auf die Fragen an, ob die Lehre von einem allgemeinen Fatum aus den Principien des ſtoiſchen Syſtems folge, und ob mit denſelben die gemachte Einſchränkung wegen freier Handlungen ungezwungen vereinbar ſey. Vorausgeſetzt, daß in der ganzen Natur nur eine wirkende Subſtanz, die Gottheit iſt, daß die Gottheit alle phyſiſchen und intellectuellen Kräfte in ſich vereiniget, ſo iſt zwar kein blindes, aber doch ein verſtändiges Fatum, in der größten Allgemeinheit eine ganz conſequente Folgerung. Dann giebt es aber in der ganzen Welt nur leidende Weſen, welche, ſie mögen wollen oder nicht, ſich dem Schickſal fügen müſſen; und wenn ſie ſelbſtthätig zu wirken glauben, ſo iſt es nur Selbſttäu-

133) Cicero de Fato c. 17. Ac mihi quidem videtur, cum duae ſententiae fuiſſent veterum philoſophorum, una eorum, qui cenſerent, omnia fato ita fieri, ut id fatum vim neceſſitatis adferret; altera eorum, quibus viderentur ſine ullo fato eſſe animorum motus voluntarii, Chryſippus tanquam arbiter honorarius medium ferire voluiſſe; ſed adplicat ſe ad eos potius, qui neceſſitate motus animos liberatos volunt. Nemeſius de natura hominis (ed. Matthaei) pag. 291, 292.

täuschung. Dieses gehet selbst aus der Beantwortung der gemachten Einwürfe hervor. Woher kommt es, daß es Menschen giebt, welche von Natur mehr Schwäche oder Stärke, mehr Bildung oder Rohheit haben, daß sie den äußern Eindrücken bald leichter, bald mit Widerstand nachgeben, bald sich gar nicht von ihnen bestimmen lassen? Ist es ihre Schuld, daß sie von der Natur mit mehr oder weniger Kraft ausgestattet sind, oder in Umstände versetzt werden, welche ihrer Geistescultur günstig oder ungünstig sind? Die Unterscheidung zwischen bestimmenden und veranlassenden Ursachen würde sehr treffend seyn, wenn die Freiheit des Menschen erwiesen wäre; denn nur in diesem Falle würde man die freyen Handlungen von dem allgemeinen Gesetz der Naturnothwendigkeit ausnehmen, und sagen können, daß die Einwirkungen äußerer Objecte für das frey handelnde Wesen wohl veranlassend, aber nicht bestimmend und nöthigend seyn können. Wie aber die Sachen hier stehen, ist diese Unterscheidung, da sie Freiheit nur voraussetzt, nicht beweiset, wie sie vorgiebt, nach den übrigen Behauptungen ganz unstatthaft, und mehr eine Ahndung eines noch unbefriedigten Bedürfnisses, als eine Vereinigung der Probleme der theoretischen, und der Foderungen der praktischen Vernunft. Außerdem ist aber die Lehre vom Fatum und von dem Weltende, daß Gott in gewissen Perioden alles in Feuer auflöset, und sein eigen Werk zerstöhret, wobey die Welttheile selbst mit an ihrem Verderben wirken, der gröbste Widerspruch, und ein Geständniß, daß Gott entweder zwecklos handelt, oder daß die höchste Vernunft der mächtigern Gewalt mechanischer Kräfte zuweilen unterlieget.

Aus dieser Lehre des Fatums entspringen noch einige andere Schwierigkeiten in Rücksicht der Lehre der Vorsehung. Da das Fatum nichts als der Weltplan Gottes ist, welchen er selbst als einige Naturkraft zur Wirklichkeit bringt, und da Gott die höchst vollkommene

Ver-

Vernunft iſt, ſo folgt daraus, daß Gott Urheber des Böſen ſo wie des phyſiſchen Uebels in der Welt iſt. Auf beide Einwürfe hatte Chryſipp Rückſicht genommen, und in ſeiner Wiederlegung ſchon die Grundlinien des Opticismus gezeichnet, welche Leibnitz in der Folge weiter ausführte. Alles, was er darüber ſagte, läuft auf folgendes hinaus.

Es iſt ein thörichter Wahn, wenn man glaubt, das Gute ſey möglich ohne Gegenſatz des Böſen. Beides iſt einander entgegengeſetzt, und kann nur im gegenſeitigen Widerſtreit mit einander, keines ohne das andere beſtehen. Wie könnte man eine Kenntniß der Gerechtigkeit haben, wenn es kein Unrecht gäbe? Was iſt die Gerechtigkeit anders als die Beraubung der Ungerechtigkeit? Läßt ſich Standhaftigkeit und Mäßigkeit anders als im Gegenſatz der Trägheit und Unmäßigkeit denken? Wie wäre Klugheit möglich, wenn nicht im Gegentheil auch Unklugheit vorhanden wäre? Wäre es nicht Thorheit zu verlangen, daß es Wahrhaftigkeit und keine Lüge gebe? Das Gute und Böſe, Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit, Vergnügen und Schmerz ſtehen alſo in einem ſolchen wechſelſeitigen Zuſammenhange, daß das eine vernichtet iſt, wenn das andere aufgehoben wird [134]).

Es lag nicht in dem Hauptzwecke des Urhebers der Natur, Menſchen zu bilden, welche Krankheiten unterworfen wären; ſo etwas widerſpräche der weiſen Urſa-

134) Gellius Noct. Attic. VI. c. 1. Nihil eſt prorſus iſtis, inquit, imperitius, nihil inſubidius, qui opinantur, bona eſſe potuiſſe, ſi non eſſent ibidem mala. Nam quum bona malis contraria ſint; utraque neceſſarium eſt, oppoſita inter ſeſe et quaſi mutuo adverſo quaeque fulta niſu, conſiſtere: nullum adeo contrarium ſine contrario altero.

che alles Guten. Aber es war unvermeidlich, daß manches Unvollkommene mit dem vielen Guten und Vollkommenen, was er hervorbrachte, zugleich mit eindrang, weil es von jenem unzertrennlich iſt. Dieſe Uebel ſind alſo gewiſſe nothwendige unvermeidliche Folgen, keine Naturzwecke. So erfoderte der Bau des menſchlichen Körpers und die Anpaſſung deſſelben zu höhern und feinern Zwecken, daß der Kopf aus feinen und zarten Knochen beſtehen mußte. Aus dieſer größern Zweckmäßigkeit folgte die kleinere Unbequemlichkeit, daß der Kopf gegen Verletzungen von dem Druck und Stoß äußerer Gegenſtände weniger verwahrt war. Aus den Veranſtaltungen der Natur für das Beſte des Menſchen gehen alſo ſelbſt Krankheiten und Schwächen hervor, und indem nach dem Zweck der Natur die Tugend in dem Menſchen aufkeimet, ſproſſen durch die Verwandtſchaft mit dem Gegentheile auch Laſter hervor [135]).

Das

135) Gellius Noct. Attic. VI. c. 1. Exiſtimat autem non fuiſſe hoc principale naturae conſilium, ut faceret homines morbis obnoxios; nunquam enim hoc conveniſſe naturae auctori parentique rerum omnium bonorum. Sed quum multa, inquit, atque magna gigneret pareretque aptiſſima et utiliſſima, alia quoque ſimul agnata ſunt incommoda iis ipſis, quae faciebat, cohaerentia, eaque non per naturam, ſed per ſequelas quasdam neceſſarias facta dicit, quod ipſe appellat, κατα παρακολουθησιν. — Proinde morbi quoque et aegritudines partae ſunt, dum ſalus paritur. Sic hercle, inquit, dum virtus hominibus per conſilium naturae gignitur, vitia ibidem per affinitatem contrariam nata ſunt.

Das Böſe iſt zwar an ſich zu mißbilligen; aber gleichwohl kommt es nach dem allgemeinen Geſetz der Natur zu Stande, und iſt in anderer Rückſicht für andere Theile und für das Ganze nützlich. Es iſt mit manchen Titeln der Schauſpiele zu vergleichen, welche an ſich ungereimt ſind, aber doch dem Stücke ſelbſt ein höheres Intereſſe geben [136]). So wie die Staaten, welche eine zu große Volksmenge haben, Colonien ausſenden, oder einen Krieg mit benachbarten Staaten anfangen, um gleichſam ſich des Ueberfluſſes zu entledigen, ſo veranſtaltet auch Gott zuweilen, daß ſich die Menſchen durch Krieg und andere Plagen aufreiben, und nicht zu ſehr anhäufen [137]).

136) Plutarch adverſ. Stoicos. p. 1065. de Stoicor. repugnant. p. 1050. Ἡ δὲ κακια πρὸς τα λοιπα συμπτωματα ἰδιον τινα ἐχει λογον· γινεται γαρ αυτη πως κατα τον της Φυσεως λογον, και ἱνα οὑτως ειπω, οὐκ αχρηςως γινεται πρὸς τα ὁλα. οὐδε γαρ αν τ' ἀγαθον ἡν — ὡσπερ γαρ αἱ κωμῳδιαι επιγραμματα γελοια φερουσιν, ἁ καθ' ἑαυτα μεν ἐξι φαυλα, τῳ δε ὁλῳ ποιηματι χαριν τινα προστιθησιν, οὑτως ψεξεις αν αυτην ἐφ' ἑαυτης την κακιαν· τοις δε αλλοις οὐκ αχρηςος ἐξι.

137) Plutarch de Stoicor. repugn. p. 1049. Ὡς δε αἱ πολεις πλεονασασαι εις αποικιας απαιρουσι τα πληθη, και πολεμους ενιςαντι πρὸς τινας, οὑτως ὁ θεος φθορας αρχας διδωσιν, και τον Ευριπιδην μαρτυρα και τους αλλους προσαγεται τους λεγοντας· ὡς ὁ Τρωικος πολεμος ὑπὸ των θεων απαντλησεως ἑνεκα του πληθους των ἀνθρωπων γενετο.

Es iſt nicht zu verkennen, daß Chryſipp das wichtige Problem über das moraliſche und phyſiſche Uebel in der Welt in ernſthafte Betrachtungen gezogen, und manche neue Anſicht darüber aufgefaßt hat. Aber ſo leicht und natürlich ſeine Erklärung der beiden Arten der Unvollkommenheiten ſcheint, eben ſo unbefriedigend iſt ſie. Schon das Daſeyn des Böſen in der Welt iſt ein Hauptgebrechen ihres ganzen Syſtems. Denn wie iſt es möglich, daß es in einer Welt Unvollkommenheiten giebt, in welcher die Materie ohne alle Qualitäten und widerſtrebende Kräfte dem Urheber der Natur völlig freye Hand ließ, ein harmonievolles Ganze zu bilden, zumal da Gott das einzige thätige Princip der ganzen Natur iſt? Doch auch von dieſer Schwierigkeit, welche alle philoſophiſche Syſteme, nur das ſtoiſche mehr, als andere drückt, weggeſehen, ſo iſt einleuchtend, daß dieſe Theodicee ganz unbefriedigend iſt. Dieſes zeigt ſich ſchon aus den einzelnen, einander widerſprechenden Bemerkungen. Wenn das moraliſche Böſe ein Gegenſtand des Abſcheues iſt, ſo kann es nicht als Zweck in den Plan der Welt von der Gottheit aufgenommen werden; und doch müßte dieſes ſeyn, wenn das Böſe die nothwendige Bedingung des Guten, wie Chryſipp mit Verwechſelung des logiſchen Widerſpruchs und des realen Widerſtreits behauptete, oder wenn es zum Wohlſeyn des Ganzen unentbehrlich wäre. Oder wie kann Gott das Böſe beſtrafen, oder demſelben entgegenwirken, wenn es zum Wohl des Ganzen erfoderlich iſt, wenn es weder möglich, noch wohlgethan iſt, das Böſe ganz zu vertilgen [138])? Streitet es nicht mit der Heiligkeit und Gerech-

138) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1050. Αλλα μην τον θεον κολαζειν φησι την κακιαν και πολλα ποιειν επι κολασει των πονηρων — ταυτα (κακα) απονεμεται κατα τον Διος λογον, ητοι επ'

rechtigkeit der Gottheit, etwas an ſich Verwerfliches als Mittel zur Erreichung des Weltbeſten anzuordnen, und dann noch obendrein den Thäter zu beſtrafen? — Die Verſchmelzung der Begriffe von Tugend und Glückſeligkeit verhinderte die ſchärfere Unterſcheidung des phyſiſchen und moraliſchen Guten und Böſen, wie ſie in dieſem ganzen Räſonnement ſich offenbaret, wenn man den unbeſtimmten Begriff von dem Gemeinguten und Gemeinſchädlichen weiter analyſiret. — Ungeachtet aller Verſuche, das Böſe in der Welt mit dem Plane der Gottheit zu vereinigen, behaupteten dennoch die Stoiker, daß die größte Zahl der Menſchen böſe und verkehrt, und daher auch elend und unglücklich ſey [139]), wodurch ſie geſtanden, daß die Erfahrung ihrer Lehre von dem Factum und der göttlichen Vorſehung Hohn ſpreche.

Auch fühlte Chryſipp wohl ſelbſt die Schwäche und das Unbefriedigende ſeines Räſonnements, und ſuchte demſelben noch durch einige problematiſche Fragen und Vermuthungen nachzuhelfen, welche aber die Sache weder beſſer machen, noch in die ganze Ideenreihe ihres Syſtems gut einpaſſen. Von der Art iſt, wenn er ſagte, ob nicht, wie in den beſten Haushaltungen zuweilen

επ' κολασει, η κατ' αλλην εχουσαν πως προς τα ὁλα οικονομιαν. — p. 1051. κακιαν δε, φησι, καθολου αιρει ουτε δυνατον εξιν, ουτ' εχει καλως.

139) Cicero de natura deor. l. c. 9. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1048. Ειτα προνοια θεων διοικεισθαι τα καθ' ἡμας ουτως αθλιως πραττοντας. ει γ'ουν οἱ θεοι μεταβαλλομενοι βλαπτειν εθελοιεν ἡμας και κακουν και διαφθειρειν και προσεπιτριβειν, ουκ αν δυναιντο διαθειναι χειρον η νυν εχομεν, ὡς Χρυσιππος απεφαινει, μητε κακιας ὑπερβολην απολειπειν, μητε κακοδαιμονιας τον βιον.

etwas durch Nachläßigkeit verſehen und zu Grunde gehe, auch in der Regierung des Weltalls zuweilen mancher Theil vernachläßiget oder verwahrloſet werde? Ob nicht über einzelne Theile bösartige Dämonen geſetzt ſeyn könnten, welche ſich große Fahrläßigkeit zu Schulden kommen ließen? Endlich meynte er, daß auch in der ganzen Natur ein großer Theil von phyſiſcher Naturnothwendigkeit eingemiſcht ſey, welche ſich alſo unter die Geſetze des Verſtandes nicht beuge [140]).

Die Materialität der Seele bewieß Chryſipp daraus, daß im Tode die Seele vom Körper getrennt wird, die Seele alſo mit ihrem Körper in Berührung ſtehen muß, etwas Unkörperliches aber keinen Körper berühren kann [141]). Die Seele, ein feinerer Stoff von Luft oder Aether, welcher in dem Saamen enthalten iſt, durchdringt

140) Plutarch. de Stoic. repugnant. p. 1051. Εν γ' ουν τω τριτω περι ουσιας, μνησθεις. ὁτι συμβαινοι τινα τοις καλοις και αγαθοις τοιαυτα, ποτερον (φησιν) αμελουμενων τινων, καθαπερ εν οικιαις μειζοσι παραπιπτει τινα τιτυρα και πυρροι τινες, των ὁλων ευ οικονομουμενων· η δια το κινδυνευεσθαι επι των τοιουτων δαιμονια φαυλα, εν οις τω οντι γινονται και εγκλητεα αμελειαι; φησι δε πολυ και το της αναγκης μεμιχθαι.

141) Nemeſius de natura hominis p. 81. Χρυσιππος δε φησιν ὁ θανατος εστι χωρισμος ψυχης απο σωματος· ουδεν δε ασωματον απο σωματος χω-

dringt den ganzen Körper, mit dem ſie verbunden iſt, (denn daß ein Körper den andern durchdringen könne, behaupten die Stoiker, ohne den Widerſpruch dieſer Annahme mit der Dichtigkeit inne zu werden), wahrſcheinlich darum, weil der ganze Körper belebt iſt [142]). Die Stärke oder Schwäche dieſer Grundkraft, (τονια ατονια) hat Einfluß auf den geiſtigen und moraliſchen Charakter des Menſchen, auf ſein Denken und Handeln [143]).

Wir bemerken hier nur noch, daß ſich Chryſippus in der Seelenlehre für den Determinismus erklärte. Schon damals gab es einige Philoſophen, welche eine Freyheit des Gleichgewichts, oder ein Vermögen des

χωριζεται· ουδε γαρ εφαπτεται σωματος ασωματον ἡ δε ψυχη και εφαπτεται και χωριζεται του σωματος· σωμα αρα ἡ ψυχη.

142) Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. pag. 376. Ὁμοιως δε καπι των εν ἡμιν ψυχων εχει· δι' ὁλων γαρ των σωματων ἡμων αντιπαρεκτεινουσιν· αρεσκει γαρ αυτοις, σωμα δια σωματος αντιπαρηκειν. Nemeſius de natura homin. p. 82. Diogen. Laert. VII. §. 159. Ειναι δε αυτο (το σπερμα) Χρυσιππος φησιν εν τῃ δευτερᾳ των Φυσικων, πνευμα κατα την ουσιαν, ὡς ὁηλον εκ των εις την γην καταβαλλομενων σπερματων, ἁ παλαιωθεντα ουκετι φυεται, ὡς ὁηλον διαπεπνευκυιας αυτοις της ὁυναμεως.

143) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 128, 130. Και ὁμοιως ὡσπερ ἡ ισχυς του σωματος τονος εστιν ἱκανος εν νευροις, ουτω και ἡ της ψυχης ισχυς τονος εστιν ἱκανος εν τῳ νοειν και πραττειν και μη. Galenus Oper. T. IV. p. 427.

menſchlichen Geiſtes behaupteten, wodurch er ſich in Fällen, die einander völlig gleich ſind, und äußerlich nicht der geringſte Unterſchied ſtatt findet, aus eigner Kraft zu einem von beiden entſchließt. Dieſen widerſprach Chryſippe, ſie führten, ſagte er, ein bloßes Ungefähr, ein Unding ein, welches aller Natur widerſpreche. Wenn eine Wagſchaale im Gleichgewicht ſtehe, und eine Schaale ſolle ſinken, ſo müſſe etwas an ihr oder am Gewicht verändert werden, denn eine Veränderung ohne Urſache ſey etwas Unmögliches. Eben ſo könne die Seele in dem geſetzten Falle zu keinem Entſchluſſe kommen, wenn ſie nicht irgend einen Grund zur Entſchließung für den einen oder andern Fall habe, ſondern müſſe, wenn ja gehandelt werden müſſe, die Sache dem Looſe überlaſſen. Er bemerkte, daß in vielen Fällen, wo die Seele ſo gehandelt zu haben ſcheine, verborgene Urſachen gewirkt, und das Begehrungsvermögen beſtimmet haben [144]). So

144) Plutarch de Stoicor. Repugn. pag. 1045. Ενιοι των Φιλοσοφων επελευσιμην τινα κινησιν εν τω ηγεμονικω κατασκευαζουσιν, επι των παραλλακτων μαλιστα γινομενην εκδηλον. ὁταν γαρ δυοιν ισον δυναμενων και ὁμοιως εχοντων θατερον ληβειν αναγκη, μηδεμιας επι θατερον αγουσης, τω μηδεν του ετερου διαφερειν, ἡ επελευσικη δυναμις αὐτη της ψυχης επικλισιν αὐτης λαβουσα διεκοψε την αποριαν. προς τουτους ὁ Χρυσιππος αντιλεγων, ὡς βιαζομενους τω εναντιω την Φυσιν, εν πολλοις παρατιθησι τον ζυγον και τον ζυγον, και πολλα των μη δυναμενων αλλοτε αλλας λαμβανειν πτωσεις; και ροπας ανευ τινος αιτιας και διαφορας, ἡ περι αυτα παντως ἡ περι τα εξωθεν γινομενης. το γαρ αναιτιον ὁλως ανυπαρκτον ειναι και το αὐτοματον. εν δε ταις πλαττομεναις ὑπ' ενιων και λεγο-

So richtig die Maxime war, welche Chrisipp hier befolgte, so wenig vertrug sie sich mit den Grundsätzen der praktischen Philosophie. Aber in welcher Philosophie findet man nicht diesen Widerstreit? Denn er behauptete, wiewohl sein Beweis nicht gut gefaßt ist, daß der Mensch als moralisches Wesen, in Rücksicht auf sein Urtheil, was Gut und Böse sey, von dem Einfluß äusserer Objecte auf sein Empfindungsvermögen unabhängig sey, daß die Eindrücke ihm nicht dieses Urtheil unmittelbar vorschreiben, sondern daß der Mensch es ist, der es dictiret [145]).

In dieser Rücksicht erklärte er mit Zeno alle Leidenschaften für Aeußerungen einer verkehrten Urtheilskraft, gewissermaßen für Krankheiten der Seele. Mit vieler Feinheit suchte er die Leidenschaften zu klassificiren uad zu definiren, wobey er immer die Analogie mit den körperlichen Krankheiten im Auge behielt [146]).

Moral

γομεναις ταυταις επελευσεσιν αιτιας αδηλους ὑποτρεχειν, και λανθανειν ἡμας επι θατερα την ὁρμην αγουσας.

145) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1055, 1056. Την γαρ φαντασιαν βουλομενος ουκ ουσαν αυτοτελη της συγκαταθεσεως αιτιαν αποδεικνυειν, ειρηκεν, ὁτι βλαψουσιν οἱ σοφοι ψευδεις φαντασιας εμποιουντες, αν αἱ φαντασιαι ποιωσιν αυτοτελως τας συγκαταθεσεις — ει γαρ μηδε δοξαζουσι, μητε βλαπτονται δια την εἱμαρμενην, δηλον, ὁτι ουδε κατορθουσιν, ουδε φρονουσιν ουδε ὑπολαμβανουσι βεβαιως, ουδε ωφελουνται δια την εἱμαρμενην.

146) Diogen. Laert. VII. §. 111. Cicero Tusculan. Quaest. IV. c. 5. 10.

Moral des Chryſipps.

Die Moralphiloſophie verdankte dem Chryſipp mehrere ſcharfſinnige Unterſuchungen, durch welche die Grundſätze des ſtoiſchen Moralſyſtems theils mehr begründet, theils mehr entwickelt wurden, und welche manche praktiſche Wahrheiten zur Sprache brachten, welche auch außer dem ſtoiſchen Syſtem ihr eigenthümliches Intereſſe behaupteten. Aber auch hier darf man keinen ſtreng wiſſenſchaftlich ſyſtematiſchen Verſuch erwarten. Es ſind nur einzelne Materien, aus dem Ganzen der Sittenlehre, welche von einem gewiſſen Geſichtspunkt aus beleuchtet werden, Streifereyen durch das praktiſche Gebiet der Vernunft mit Verweilung bei einigen am meiſten anziehenden Gegenſtänden, Annäherungen zu der ſyſtematiſchen Ausmeſſung des ganzen Gebiets innerhalb ihrer Grenzen. Dieſes erhellet aus der Eintheilung der Moralphiloſophie, wenn man anders eine bloße, ohne Anleitung eines Princips gemachte Aufzählung der dahin gehörigen Materien eine Eintheilung nennen kann. Die Moral beſteht nach Chryſipp aus folgenden Theilen: von dem Begehren und Willen, von dem Guten und Böſen, von den Leidenſchaften, von der Tugend, von dem Endzwecke und dem Maaßſtabe des Werthes der Dinge, von den Handlungen, von den vernünftigen Handlungen, von den Beweggründen oder von den Ermahnungen [147]). Die Hauptidee, von welcher Zeno und

147) Diogen. Laert. VII. §. 84. Τοδε ηθικον μερος της Φιλοσοφιας διαιρουσιν εις τε τον περι ορμης, και εις τον περι αγαθων και κακων τυπον, και εις τον περι παθων και περι αρετης, και περι τελους, περι τε της πρωτης αξιας, και των πραξεων, και

Cleanth ausgieng, daß das Geſetz, durch deſſen Befolgung der Menſch tugendhaft und glückſelig wird, ein Naturgeſetz iſt, welches die Gottheit urſprünglich vorgeſchrieben, und zur Richtſchnur der ganzen Natur gemacht hat, behielt auch Chryſipp bei, jedoch ſo, daß er die (um ſo zu ſagen) äußere moraliſche Geſetzgebung mit der innern der Vernunft in Uebereinſtimmung zu bringen, und zu beweiſen ſuchte, daß die göttliche Vorſchrift auch die Vernunft für eine Vorſchrift der menſchlichen Natur erkennen müſſe [148]). Dieſe etwas anders modificirte Anſicht hatte nothwendig Einfluß ſowohl auf das Princip als auf die überzeugende Darſtellung deſſelben; die Reſultate aber ſtimmen, einige wenige Punkte abgerechnet, mit den Sätzen des Zeno überein.

Chryſipp gieng von dem Gedanken aus, daß die Natur des Menſchen, die Entwickelung ſeiner Triebe ſchon darauf führe, daß kein Zuſtand ſinnlicher Luſt, ſondern moraliſches Wollen und Handeln der letzte Zweck und das höchſte Gut des Menſchen ſey [149]). Mit dieſem verband er einen zweiten, welcher

και περι των καθηκοντων, προτροπων τε και αποτροπων.

148) Diogenes Laert. VII. §. 89. Φυσιν δε Χρυσιππος μεν εξακουει, ἡ ακολουθως δει ζην. την τε κοινην και ιδιως την ανθρωπινην· ὁ δε Κλεανθης την κοινην μονην ενδεχεται Φυσιν.

149) Die folgende Darſtellung gründet ſich darauf, daß Chryſipp nach Diogenes Laert. VII. §. 85. von den principiis naturae, von den primis naturae conciliationibus zur Darſtellung ſeines Moralſyſtems fortſchritt. Da nun Cicero de finib. III. c. 5. ſeq. denſelben Idengang nimmt, ohne jedoch des Chry-

cher allen Stoikern gemein iſt, daß die Gottheit der letzte Grund der moraliſchen Geſetzgebung ſey [250]), wie wir denſelben ſchon oben bei dem Cleanth entwickelt haben.

Jedes Thier, ſagt er, hat einen Trieb, ſich ſelbſt in ſeinem Zuſtande zu erhalten. Dieſes iſt der Grundtrieb, aus welchem alle übrigen abgeleitet ſind. Denn er iſt ein Werk der Natur, wodurch ſie jedes Thier ſich ſelbſt lieb und werth machen wollte. Daß die Natur nicht dieſe Abſicht gehabt habe, iſt widerſinnig, und läßt ſich nicht denken. Die Selbſtliebe, das Bewußtſeyn ſeines Zuſtandes, und das Streben, ſich in dem naturgemäßen Zuſtande zu erhalten, alles, was heilſam iſt, mit ſich zu vereinigen, alles Schädliche zu entfernen, iſt daher das erſte und allgemeine Triebwerk, was ſich in jedem Thiere äußert [251]). Dieſer Trieb äußert ſich, ehe

Chryſipps zu erwähnen, ſo kann man mit Grund ſchlieſſen, daß er daſelbſt hauptſächlich dieſen Stoiker zu ſeinem Führer erwählt hat. Und es iſt kein Wunder, daß dieſe Darſtellung des ſtoiſchen Moralſyſtems, wegen Chryſipps Anſehen, alle andern verdrängte.

250) Plutarch. de Stoicor. repugnant. p. 1035.

251) Diogenes Laert. VII. §. 85. Την δε πρωτην ὁρμην φασι το ζωον ισχειν επι το τηρειν ἑαυτο, οικειουσης αυτω της φυσεως απ' αρχης, καθα φησι ὁ Χρυσιππος εν τω πρωτω περι τελων, πρωτον οικειον λεγων ειναι παντι ζωω την αὑτου συςασιν και την ταυτης συνειδησιν. ουτε γαρ αλλοτριωσαι εικος ην αὑτου το ζωον, ουτε ποιησαι αν αυτο μητε αλλοτριωσαι μητε συκ οικειωσαι· απολειπεται τοινυν λεγειν συςησαμενην αυτο οικειως προς ἑαυτο. οὑτω γαρ

ehe noch eine Empfindung von Vergnügen und Schmerz gemacht worden. Hieraus folgt, daß nicht Luſt, ſondern nur die Selbſterhaltung der Zweck der Natur und der Grundtrieb der Thiere iſt. Die Empfindung der Luſt und Unluſt folgt erſt dann, wenn jener Trieb befriediget oder nicht befriediget worden; ſie iſt alſo nur als Folge, als Nebenzweck zu betrachten. Das Vergnügen iſt bei den Thieren eben das, was Gedeyhen bei den Pflanzen iſt; eine Folge ihres Wohlbefindens [152]). Die Natur bewirkt die Erhaltung in dem naturgemäßen Zuſtande bei den Pflanzen ſelbſt, ohne Empfindung und Triebe; bei den Thieren durch Triebe, welche eben dahin führen, wohin die Natur will. Unter den Thieren zeichnet ſich aber der Menſch durch die Vernunft aus, welche ihm als Bildnerin ſeines Begehrens hinzugegeben wurde. Die Vernunft beſtimmt nehmlich das, was der Natur des Menſchen, und der Natur des Ganzen angemeſſen iſt, zu wollen, und in ſo fern iſt die Vernunft

γαρ τα τε βλαπτοντα διωθειται, και τα οικεια προσιεται. Cicero de finibus III. c. 5. de Offic. I. c. 4.

152) Diogen. Laert. VII. §. 86. Ὁ δε λεγουσι τινες, πρὸς ἡδονην γινεσθαι την πρωτην ὁρμην τοις ζωοις, ψευδος. αποφαινουσιν. επιγενημα γαρ φασιν, ει αρα εστιν ἡδονη εἰναι, ὁταν αυτην καθ' αὐτην ἡ φυσις επιζητησασα, τα εναρμοζοντα τῃ συγκρισει απολαβῃ ὁν τροπον αφιλαρυνεται τα ζωα και θαλλει τα φυτα. Cicero de finib. III. c. 5. Id ita eſſe ſic probant, quod antequam voluptas aut dolor attigerit, ſalutaria appetant parvi, aſpernenturque contraria.

nunft das Triebwerk, was den Menſchen in Handlung ſetzt [153].

Die Vernunft iſt nehmlich als das Organ des göttlichen Geſetzes anzuſehen. Denn unſere Natur iſt ein Theil der allgemeinen Natur. Gott iſt das allgemeine Geſetz der Natur, die allgemeine Vorſchrift für vernünftige und moraliſche Weſen; die Vernunft, ein Ausfluß der göttlichen Kraft, iſt die Auslegerinn und Ausüberinn deſſelben [154].

Die Vernunft ſchreibt alſo zuerſt nach dem Grundtriebe der menſchlichen Natur die Erhaltung ſeiner ſelbſt, die Auswahl des der Natur gemäßen und Verwerfung des Naturwidrigen vor, die Quelle der vernünftigen, geſetzmäßigen Handlungen (καθηκοντα, officia). Wenn

153) Diogen. Laert. VII. §. 86. Ουδεν τε διηλλαξεν ἡ Φυσις επι των Φυτων και επι των ζωων, ὁτι χωρις ὁρμης και αισθησεως κἀκεινα οικονομει, και ἐΦ' ἡμων τινα Φυτειωδως γινεται· ἐκ περιττου δε της ὁρμης τοις ζωοις επιγενομενης, ἡ συγχρωμενα πορευεται προς τα οικεια. τουτοις μεν τῳ (το) κατα Φυσιν το (τῳ) κατα την ὁρμην διοικεισθαι· του δε λογου τοις λογικοις κατα τελειοτεραν προστασιαν δεὁμενου, το κατα λογον ζην ὀρθως γινεσθαι τοις κατα Φυσιν. τεχνιτης γαρ ουτος επιγινεται της ὁρμης. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1037. Και μην ἡ ὁρμη του ανθρωπου λογος ἐστι, προστακτικος αυτῳ του ποιειν. Cicero de Finib. IV. c. 11.

154) Cicero de natura deorum. I. c. 15. Idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quaſi dux vitae et magiſtra officiorum ſit, Jovem eſſe dicit. Diogenes Laert. VII. §. 87. Μερη γαρ εἰναι ἡμετερας Φυσεις της του ὁλου.

Wenn dieſe Wahl und Beſtimmung zu Handlungen immer mehr mit der Vernunft und der Natur in Uebereinſtimmung gebracht, immer mit ſich ſelbſt harmoniſcher wird, dann erhebt ſich der Menſch zu dem, was im eigentlichen Sinne gut genannt werden kann. Denn ſobald der Menſch, vermöge ſeiner Vernunft, eine gewiſſe Ordnung der Dinge, eine gewiſſe innere Harmonie und Uebereinſtimmung inne wird, ſo achtet er dieſe weit höher, als alles, was ihm vorher lieb und werth geweſen war; er erkennet, daß in dieſer Harmonie das höchſte Gut, was um ſein ſelbſt willen achtungswerth iſt, beſtehe. Und dieſes iſt das Sittliche, was einen abſoluten Werth in ſich ſelbſt hat. Dieſes entſpringt aus dem Grundtriebe der Natur, aber es übertrifft an Würde alles, was ſich auf die Erhaltung des naturgemäßen Zuſtandes bezieht [155]).

Das

155) Cicero de Finib. III. c. 5. Primum eſt officium, ut ſe conſervet in naturae ſtatu, deinceps ut ea teneat, quae ſecundum naturam ſint, pellatque contraria, quae inventa ſelectione et item reiectione ſequuntur; deinceps cum officio ſelectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum conſtans conſentaneaque naturae, in qua primum inelſe incipit et intelligi quid ſit, quod vere bonum poſſit dici. Prima eſt enim conciliatio hominis ad ea quae ſunt ſecundum naturam. Simul autem coepit intelligentiam, vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem, et ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aeſtimabit, quam omnia illa, quae primum dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut ſtatueret, in eo collocatum ſummum illud hominis per ſe laudandum

et

Das Princip der Moral, welches Chryſipp aufſtellte, weicht nur in den Worten, nicht in dem Sinne von dem des Zeno ab. Er ſagte: mit Einſicht in den Gang der Natur handeln und dieſer Einſicht gemäß leben, und erklärte dieſes ſelbſt durch tugendhaft leben [156]). Der Sinn dieſer Formel läßt ſich aus dem Vorhergehenden, wie wir glauben, leicht erklären. Einen von der Vernunft entworfenen Lebensplan unverrückt befolgen, iſt eben ſo viel, als nur das Wollen, was mit des Menſchen Natur, und darum, weil er ein vernünftiges Weſen iſt, mit dem Zwecke und dem Gange der ganzen Natur einſtimmig iſt. Eine ſolche Handlungsweiſe, welche ohne Unterſcheidung des höchſten, keinem andern Zwecke unterworfenen, und der niedrigern untergeordneten Zwecke nicht gedenkbar iſt, ſetzt ſich das göttliche Geſetz, durch welches die Welt als ein harmoniſches Ganze conſtituirt und erhalten wird, zum einzigen Ziel, ſie harmonieet mit dem Willen der Gottheit, als des vollkommenſten Weſens, und wird eben dadurch der höchſte Grad menſchlicher Vollkommenheit.

Dieſes Moralprincip wurde von vielen darum getadelt, weil es den Menſchen zu einem bloß geiſtigen Weſen mache, und keine Rückſicht darauf nehme, daß er ein aus Geiſt und Körper beſtehendes Weſen iſt [157]).

Wir

et expetendum bonum, quod poſitum ſit in eo, quod ὁμολογιαν Stoici, nos appellemus convenientiam.

156) Diogenes Laert. VII. §. 87. Παλιν δ' ισον εϛι το κατ' αρετην ζην τῳ κατ' εμπειριαν των Φυσει συμβαινοντων ζην, ὡς Φησι Χρυσιππος εν τῳ πρωτῳ περι τελων. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p 134.

157) Cicero de Finib. IV. c. 11. Chryſippus au-

Wir können ohne vollſtändigere Kenntniß der Schriften dieſes Mannes nicht beurtheilen, ob er durch ſtrengen Rigorismus ſich vor andern Stoikern dieſen Vorwurf zuzog, oder ob er in gleichem Grade alle andere treffen ſollte. Wenn jenes der Fall ſeyn ſollte, wohin die conſequente vollſtändigere Entwickelung der Zenoniſchen Grundſätze, und die frappantere Aufſtellung der Paradoxen gehört, ſo gründete ſich derſelbe, außer der Abſonderung und Trennung aller comparativen Güter des Lebens aus dem Gebiet der Moral, und die Beſchränkung des Begriffs Gut, auf das Sittliche, wohl hauptſächlich auf den, doch ſchon überhaupt in dem ſtoiſchen Syſtem enthaltenen Satz, daß das moraliſche Handeln, ob es gleich mit Luſt begleitet ſey, dennoch alle Triebfeder der Luſt ausſchließe.

Daß das moraliſche Handeln mit Luſt begleitet ſeyn müſſe, folgte aus der Behauptung, daß Vergnügen allezeit ein Erfolg von dem naturgemäßen Zuſtande eines empfindenden Weſens ſey (ſ. oben Anmerk. 152.), ſo wie aus dem Satze, daß Tugend Glückſeligkeit iſt. Jede Tugend, jedes Rechtverhalten, ſo wie im Gegentheile jedes Laſter und jedes Unrechtverhalten, laſſen ſich empfinden wie Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften. Daher nannte Chryſipp das moraliſch Gute und Böſe etwas

autem exponens differentias animantium, ait alias earum corpore excellere, alias autem animo, nonnullas valere utraque re; deinde disputat, quod cuiusque generis animantis statui deceat extremum. Cum autem hominem in eo genere posuisset, ut ei tribueret animi excellentiam, summum bonum id constituit, non excellere animo, sed uti nihil esse praeter animum videretur.

was Sinnliches, Empfindbares (αισθητον)[158]. Gleichwohl behauptete er, daß der Weise nie empfinde, daß er weise worden sey[159]. In wiefern er dieses ohne Widerspruch (etwa in dem Sinne, daß dieser Uebergang zu einer andern Lebensweise, keine allmähliche, in der Zeit erfolgende Veränderung, sondern eine urplötzliche Umwandlung sey), behaupten konnte, würden wir nur dann bestimmt wissen, wenn wir seine Schriften vor uns hätten. Was aber die zweyte Behauptung betrifft, daß bei dem moralischen Handeln keine Lust als Bestimmungsgrund einfließen müsse, so scheint kein Philosoph des Alterthums sich so bestimmt und strenge darüber erklärt zu haben, als Chrysipp. Er behauptete mit Recht, daß es über den letzten Endzweck des Menschen nur zwey widerstreitende Behauptungen geben könne, Tugend und Vergnügen; daß, wer das Vergnügen für das Höchste halte, die Tugend, welche die Verachtung der Lust

158) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1042. Τ'αγαθα προς τα κακα την πασαν εχειν διαφοραν, ὁμολογει Χρυσιππος, και αναγκαιον εςιν, ει μεν τα μεν εσχατως ποιει κακοδαιμονας ευθυς, οἱς αν παρῃ, τα δ' επ' ακρον ευδαιμονας. αισθητα δ' ειναι τ'αγαθα και τα κακα φησιν εν τῳ προτερῳ περι τελους, ταυτα γραφων· ου γαρ μονον τα παθη εςιν αισθητα συν τοις ειδεσιν, οἱον λυπη και φοβος, και τα παραπλησια, αλλα και κλοπης και μοιχειας και των ὁμοιων εςιν αισθεσθαι· και γαρ ὁλον αφροσυνης και δειλιας και αλλων ουκ ολιγων κακιων· ουδε μονον χαρας, και ευεργισιων και αλλων πολλων κατορθωσεων, αλλα φρονησεως και ανδρειας και των λοιπων αρετων. Contra Stoicos p. 1061.

159) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1042.

Luſt fordert, und überhaupt nur als von allem Intereſſe unabhängiges Handeln denkbar iſt, aufgeben, und den Menſchen zum Thiere herabwürdigen müſſe; daß aus eben dem Grunde auch nicht einmal eine Vereinigung des Vergnügens und der Tugend möglich ſey, um beides zuſammen genommen, als letzten Zweck des Menſchen darzuſtellen. Scharfſinnig entdeckte er, daß alle Principien, welche etwas anders als Sittlichkeit, für das Höchſte ausgeben, ſich auf das ſinnliche Streben nach Vergnügen zurückführen laſſen, auch wenn ſie dieſes nicht unmittelbar ſagen [160]).

160) Cicero Academicar. Quaeſt. II, c. 45. Teſtatur ſaepe Chryſippus tres ſolas eſſe ſententias, quae defendi poſſint, de finibus bonorum — aut enim honeſtatem eſſe finem, aut voluptatem aut utrumque. Nam qui dicant ſummum bonum id eſſe, ſi vacemus omni moleſtia, eos invidioſum nomen voluptatis fugere, ſed in vicinitate verſari, quod facere eos etiam, qui illud idem cum honeſtate conjungerent, nec multo ſecus eos, qui ad honeſtatem prima naturae commoda adiungerent. — Tu, cum honeſtas in voluptate contemnenda conſiſtat, honeſtatem cum voluptate, tanquam hominem cum belua copulabis? Unum igitur par, quod depugnet, reliquum eſt, voluptas cum honeſtate, de quo Chryſippo fuit, quantum ego ſentio, non magna contentio. alterum ſi ſequare, multa ruunt, et maxime communitas cum hominum genere, caritas, amicitia, iuſtitia, reliquae virtutes quarum eſſe nulla poteſt, niſi erit gratuita; nam quae voluptate, quaſi mercede aliqua ad officium impellitur, ea non eſt virtus, ſed fallax imitatio, ſimulatioque virtutis.

Plu-

Aus mehreren abgeriſſenen Stellen und Ausſprüchen erhellet, daß Chryſipp mit glücklichem Scharfſinn in der Entwickelung der moraliſchen Natur des Menſchen einige Schritte weiter gegangen war. Wir rechnen dahin nicht nur die deutliche Einſicht, daß Sittlichkeit einen andern Zweck habe, als die Befriedigung irgend eines Naturtriebes, wenn er auch zur Erhaltung des Lebens unentbehrlich wäre [161]); die Behauptung, daß jede Verletzung des Sittengeſetzes eine Verletzung der Menſchenwürde ſey [162]); die beſtimmtere Aufſtellung eines Sittengeſetzes, als der Quelle aller ſittlichen Gebote und Verbote [163]); ſeine ſchärfere Beſtimmung des Begriffs von guten pflichtmäßigen Handlungen (κατορθωματα) in Gegenſatz der legalen Handlungen (καθηκοντα), als ſolchen, bei welchen man Neigungen zu bekämpfen hat, und von dem ſinnlichen Intereſſe etwas auf-

Plutarch de Stoic. Repugnant. p. 1040. Einige hier angeführte Stellen ſtimmen aber freylich, ſo viel man von ihnen außer dem Zuſammenhang urtheilen kann, nicht recht zuſammen.

161) Cicero Academicar. Quaeſt. II. c. 45.

162) Plutarchus de Stoic. repugnant. p. 1041. Αδικεισθαι φησιν ὑφ' ἑαυτου τον αδικουντα, και αὐτον αδικειν, ὁταν αλλον αδικη. γενομενον ἑαυτῳ του παρανομειν αιτιον και βλαπτοντα παρ' αξιαν ἑαυτον —

163) Plutarchus de Stoicor. repugnant. p. 1041. Παραιτιον γενεσθαι παρανομηματος απαγορευει ὁ νομος· και το αδικειν εσαι παρανομημα. ὁ τοινυν παραιτιος γενομενος αὐτῳ του αδικειν, παρανομει εις εαυτον. ὁ δε παρανομει εἰς ἑνα, και αδικει εκεινον, ὁν αρα και ὁντιναουν αδικων, και ἑαυτον αδικει.

aufopfert, um ſeine Pflicht zu thun [164]). Aber alle dieſe und mehrere dergleichen Aeußerungen dürfen wir nur als Fragmente eines Syſtems, was wir nicht mehr in ſeinem Zuſammenhange darzuſtellen vermögen, betrachten.

Zu den Verdienſten dieſes Philoſophen um die praktiſche Philoſophie gehört auch ſeine Aufmerkſamkeit auf die erſten Begriffe der Rechtswiſſenſchaft. Er ahndete den wahren Grund des Rechts in der Vernunft, und ſchloß daraus, daß es nicht von willkührlichen Verabredungen und Anordnungen, ſondern von der Natur vernünftiger Weſen abzuleiten ſey [165]). Daher giebt es nur unter vernünftigen Weſen unter einander wegen der Gleichheit der Natur; aber nicht zwiſchen unvernünftigen Thieren und Menſchen ein Rechtsverhältniß [166]). Alle vernünftige Weſen, in deren Reihe die Gottheit das höchſte iſt, ſtehen unter einander in einer Rechtsgemeinſchaft, und machen ein Reich der Zwecke aus; alles übrige iſt nur Mittel zur Erhaltung derſelben. Daher haben die Menſchen ein Recht, die Thiere, welche zu ihrem Nutzen beſtimmt ſind, zu gebrauchen. Die Erde, mit allem, was auf derſelben iſt und wächſt, iſt ein Geſammtgut des Menſchengeſchlechts; gleichwohl kann damit das

164) Plutarchus de Stoicor. repugnant. p. 1037. 1038. (Vergl. oben im Zeno Note 61.)

165) Diogenes Laert. VII. §. 128. Φυσει δε το δικαιον ειναι και μη θεσει, ὡς και τον νομον και τον ορθον λογον, καθα φησι Χρυσιππος εν τῳ περι καλου.

166) Diogenes Laert. VII. §. 129. Ετι αρεσκει αυτοις, μηδεν ειναι ἡμιν δικαιον προς τα αλλα ζωα, δια την ανομοιοτητα. καθα φησι Χρυσιππος εν τῳ πρωτῳ περι δικαιοσυνης.

Privateigenthum eines jeden Einzelnen beſtehen, ſo wie in einem Theater der Platz, den jeder eingenommen hat, ſein Platz heißt, ungeachtet das Ganze keinem Einzelnen, ſondern der Gemeinheit als Eigenthum angehöret [167].

Dieſe gehaltreiche Idee wurde von ſpäteren Stoikern vorzüglich von dem religiöſen Antonin von der praktiſchen Seite als Antrieb zum Rechtverhalten, beſonders als Bewegungsgrund der Gerechtigkeit und Menſchenliebe gebraucht; die weitere Entwickelung des Rechtsverhältniſſes blieb den philoſophiſchen Rechtslehrern unter den Römern vorbehalten.

Ueberhaupt wirkte das Gute, was in Chryſipps Schriften, wiewohl mit vielen Auswüchſen vorkam, weniger rein und kräftig, weil die Stellen, in denen ein richtiger Blick und eine helle moraliſche Anſicht herrſchte, mit andern untermiſcht waren, welche dem geſunden Menſchenverſtande wo nicht empörend, doch anſtößig waren. Da die Ableitung des Moralprincips manche gute Idee enthielt, die aber noch nicht völlig entwickelt waren, die Gültigkeit deſſelben aber im Grunde immer auf

167) Cicero de Finib. III. c. 20. Praeclare enim Chryſippus, cetera nata eſſe hominum cauſa et deorum, eos autem communitatis et ſocietatis ſuae, ut beſtiis homines uti ad utilitatem ſuam poſſint ſine iniuria: quoniamque ea natura eſſet hominis, vt cum genere humano quaſi civile ius intercederet, qui id conſervaret, eum iuſtum, qui migraret iniuſtum fore. Sed quemadmodum, theatrum cum commune ſit, recte tamen dici poteſt eius eſſe eum locum, quem quiſque occuparit: ſic in urbe, mundove communi non adverſatur ius, quo minus ſuum quidque cuiusque ſit.

auf Neigung des vernünftigen Menſchen beruhen ließ, ohne den Charakter des ſtreng gebietenden, keine Rückſicht auf Neigung oder Widerſtreben des Begehrungsvermögens nehmenden Geſetzes, auf das Sollen, womit ſich alle Sittengebote ankündigen, zu beachten, wiewohl einige Gedanken unwillkührlich darauf hinwieſen; da er dabey die Paradoxen der Stoiker ausführlicher entwickelte, manche auch übertrieb, wie z. B. daß zwiſchen Gott und dem Weiſen kein anderer Unterſchied ſey, als die Dauer der Exiſtenz [168]); da überdem ſeine Schriften oft dunkel und nicht anziehend geſchrieben waren: ſo darf man ſich nicht wundern, daß ſein Moralſyſtem weniger Senſation machte, als ſeine Logik, und einige ſeiner metaphyſiſchen Behauptungen. Der Streit über den Grund und die Gewißheit der Erkenntniß zog noch immer die größte Aufmerkſamkeit auf ſich, als die erſte Angelegenheit eines Philoſophen, welche erſt berichtiget ſeyn müſſe, ehe in einem Theile dieſer Wiſſenſchaft ein ſicherer Grund zum glücklichen Fortſchreiten gelegt werden könne. Durch die bisherigen Bemühungen der Stoiker und Akademiker war man noch nicht zu einer feſten Ueberzeugung in dem Wiſſen oder Nichtwiſſen über dieſen Punkt gekommen; auch Chryſipps Dialektik hatte keine andere Wirkung gehabt, als die Gegner zu neuen Kämpfen aufzureizen, in welchen nothwendig auch mehrere Punkte der Metaphyſik und der Moral zur Sprache kamen, die ohne wiſſenſchaftliche Begründung bald nur auf das Anſehen des geſunden Menſchenverſtandes geglaubt, bald durch Sophismen angefochten wurden. Eine Bemerkung, welche in dem Abſchnitte von Carneades ihre Beſtätigung finden wird.

168) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 244. 198. Plutarchus de Stoicor. repugn. pag. 1038.

Vierter Abſchnitt.

Zeno, Diogenes und Carneades.

Diogenes von Babylon, und Zeno von Tarſus oder Sidon, waren unter den zahlreichen Schülern des Chryſipps die einzigen, die einen Namen erhalten haben, ungeachtet ſie für die Geſchichte der Philoſophie von keiner großen Wichtigkeit ſind. Der zweite, der Nachfolger des Chryſipps, verdient einigermaßen nur darum eine Erwähnung, weil er zuerſt wagte, die Hypotheſe von der Weltverbrennung in Zweifel zu ziehen [1]). Chryſipps ausführlichere Entwickelung derſelben hatte wahrſcheinlich, wie in allen ähnlichen Fällen tranſcendenter Speculation, den Erfolg, daß die Ueberzeugung ſich in dem Grade verlor, als man ſie durch künſtliche Schlüſſe zu gründen glaubte.

Diogenes wurde durch ſeine Geſandtſchaft nach Rom, die er in Geſellſchaft mit dem Carneades und Kritolaus für den athenienſiſchen Staat übernahm, eben ſo ſehr, als durch ſein Philoſophiren berühmt. Indeſſen beweiſen die wenigen Ueberreſte ſeines Denkens, welche man noch hie und da findet, daß er nicht ohne Verdienſte

1) Euſebius Praeparat. Evangel. XV. c. 18. Και τουτου το δογμα των απο της αιρεσεως οι πρωτοι και πρεσβυτατοι προσηκαντο, Ζηνων τε και Κλεανθης και Χρυσιππος. τον μεν γαρ τουτου μαθητην και διαδοχον της σχολης Ζηνωνα φασιν επισχειν περι της εκπυρωσεως των ολων.

ſte war. Schon der Umſtand, daß Carneades bei ihm die Dialektik gelernt hatte, begünſtiget dieſe Vorausſetzung [2]). Außerdem finden wir auch einige nicht gemeine Gedanken. Dahin gehört ſeine Erklärung des Guten: es ſey das von der Natur Vollkommene und Vollendete, welches nothwendig heilſamen Einfluß auf den Zuſtand im Handeln und Nichthandeln habe [3]) Es ſey nun, daß er das Vollkommenſte objective oder ſubjective, als Subſtanz oder als Zuſtand verſtand, ſo hatte er in beiden Fällen das Princip der Stoiker deutlicher entwickelt, obgleich im Grunde nichts anders damit geſagt war, als das Gute ſey dasjenige, was in ſich ſelbſt den Grund des Wollens enthalte [4]). Das Ziel des Menſchen ſey daher, mit Vernunft handeln, in der Auswahl des Naturgemäßen

2) Cicero Academ. c. Quaeſtion. I. c. 30. Cum aliquid huiusmodi incidisset, ſic ludere Carneades ſolebat: ſi recte concluſi, teneo, ſin vitioſe, minam Diogenes reddat. Ab eo enim Stoico Dialecticam didicerat.

3) Cicero de Finib. III. c. 10. Ego aſſentior Diogeni, qui bonum definierit, id quod eſſet natura abſolutum; id autem ſequens, illud quod prodeſſet (ωφελημα enim ſic appellemus) motum aut ſtatum eſſe dixit. Diogenes Laert. VII. §. 94.

4) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. pag. 114. Διττως δε φησιν ὁ Διογενης λεγεσθαι τα δι' αὐτα αἱρετα, και τελικως αἱρετα, ὡς ἐχει τα μεν εν τῃ προειρημενῃ διαιρεσει κατατεταγμενα, τα τε ὁσα εν αὐτοις ἐχει την αιτιαν του αἱρετα ειναι, ὁπερ παντι ἀγαθῳ ὑπαρχει.

mäßen [5]). Da dabey alles auf die Würdigung der Dinge nach ihrem Werthe ankam, ſo ſcheint Diogenes dieſen Begriff (αξια) nach einer dreyfachen Bedeutung näher beſtimmt zu haben, indem er eine zweyfache Würdigung der Dinge nach dem abſoluten und relativen Werthe unterſcheidet [6]). Auch handelte er einige

5) Diogenes Laert. VII. §. 88. Ὁ μεν ουν Διογενης τελος φησι ρητως, το ευλογιςειν εν τη των κατα φυσιν εκλογη. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 134.

6) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. pag. 152, 154. Diogenes Laert. VII. §. 105. Beide Stellen ſind nicht ſehr klar. Indeſſen ſcheint doch ſo viel daraus zu erhellen, daß die ſpäteren Stoiker die αξια eines Theils in einer weitern Bedeutung nahmen, worinn ſie ſich nicht allein auf das moraliſch Indifferente, ſondern auch auf das Sittliche bezog, anderntheils aber die Beurtheilung des Werths nach dieſer gedoppelten Rückſicht wieder von einander trennten. Diogenes l. c. αξιαν δε την μεν τινα λεγουσι συμβλητικην προς τον ὁμολογουμενον βιον, ητις εςι περι παν αγαθον· την δε, ειναι μεσην τινα δυναμιν η χρησιμον συμβαλλομενην προς τον κατα φυσιν βιον, ὁμοιον ειπειν, ην τινα προσφερεται προς τον κατα φυσιν βιον πλουτος η ὑγιεια. Dieſe letzte Würdigung ſcheint nun dieſelbe zu ſeyn, welche Diogenes von Babylon beym Stobäus am angeführten Orte δοσις nennt, (wenn anders dieſes Wort richtig iſt): την δε δοσιν φησιν ὁ Διογενης κρισιν ειναι, εφ' ὁσον κατα φυσιν εςι, η εφ' ὁσον χρειαν τη φυσει παρεχεται. Die erſte iſt wenigſtens offenbar in den folgenden Worten enthalten: τριτην δε φησιν ειναι, καθ' ην φαμεν αξιωμα τινα εχειν

ge caſuiſtiſche Fragen ab. Aus dem, was wir geſagt haben, erhellet, daß Diogenes ſich vorzüglich mit Dialektik und Moral beſchäftigte). Diogenes ſcheint ſich vorzüglich mit der praktiſchen Philoſophie beſchäftiget, weniger aber Aufmerkſamkeit der damals ſo viel Senſation machenden Streitfrage der Akademiker und Stoiker ſchenkte; denn Chryſipp ſchien bis jetzt noch die Akademiker ſiegreich beſtritten zu haben. Die Sache hätte vielleicht geruhet, wenn nicht Chryſipps Schatten einen größern Gegner, als er ſelbſt war, geweckt hätte.

Carneades, (geboren um die 41 Olympiade), war dieſer Gegner, von deſſen Leben wir nichts mehr wiſſen, als daß er aus Cypern ſtammte, zu Athen die Logik bei dem Stoiker Diogenes ſtudierte, auch Chryſipps Schriften fleißig las, dann aber zu der Parthie der Akademiker übertrat, den Akademiker Hegeſinus hörte, und durch ſeinen Scharfſinn und ſeine damit verbundene hinreißende Beredſamkeit nicht allein der furchtbarſte Gegner der Stoiker wurde, ſondern auch ſo viel Anſehen und Ruhm ſich erwarb, daß er von den Athenieſern nebſt dem Diogenes und Critolaus, in einer wichtigen Staatsangelegenheit nach Rom geſendet wurde. Er lebte in ununterbrochener Beſchäftigung mit der Philoſophie, vorzüglich der praktiſchen, ohne jedoch ein ſchriftliches Denkmal ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit zu hinterlaſſen, bis in ſein

εχειν και οξιαν, ὑπερ περι αδιαφορα ου γινεται, αλλα περι μονα τα σπουδαια. Iſt dieſes nun richtig, ſo iſt der Text der Canteriſchen Ausgabe p. 152. ohne Noth von Heeren geändert worden.

7) Cicero de Oratore II. c. 38. De offic. II. c. 24.

ein hohes Alter, und ſtarb im 85, (nach dem Cicero in dem 90) Jahr ſeines Alters. (Olympiade 162, 4.) 8)

Unſtreitig war die Lectüre der Chryſippiſchen Schriften die beſte Schule zur Uebung der Denkkraft und zur Nahrung des ſkeptiſchen Geiſtes für einen jungen Mann, den die Natur mit den Gaben des Denkens und der Beredſamkeit ſo freygebig ausgeſtattet hatte. Er fand in denſelben nicht nur eine Ueberſicht von dem Streit der Akademiker und Stoiker, von den Hauptpunkten, in welchen ſie ſich von einander entfernten, ſondern auch die vollſtändigen Acten deſſelben, die Gründe der beiden Parthieen, nebſt Chryſipps bisher für ſiegreich gehaltenen Beſtreitung der ſkeptiſchen Räſonnements der Akademiker. Er konnte hier ſogleich mit einem Blicke die ſchwache eine beider Parthieen überſehen, ſich im Widerlegen der ſcheinbaren Gegengründe üben und lernen, von welcher Seite der Akademiker mit dem größten Vortheil den dogmatiſirenden Stoiker angreifen müſſe. Carneades war ſo gerecht, dem Chryſippus, der nicht mehr am Leben war, dieſes Verdienſt zuzuſprechen, daß er ohne Chryſipp nicht das worden wäre, was er war 9). Dieſen Vorübungen verdankte er ſeine lichts

8) Diogenes Laert. VII. §. 61, 65. Cicero Academicar. Quaeſtion. I, c. 6, 30. de Oratore II. c. 37, 38. Aelian. Var. Hiſtor. III. c. 17. Valerius Maximus VIII. c. 7. Plutarch Vita Caton. c. 22. Macrob. Saturnal. I. c. 5. Gellius Noct. Att. VII. c. 14.

9) Diogenes Laert. VII. §. 62. Οὗτος τα των Στωικων βιβλια ἀναγνους, ἐπιμελως τα Χρυσιππου, ἐπιεικως αυτοις ἀντελεγε, και ἐνημερει τοσουτου, ὡςε

lichtvolle Darſtellung, ſeine eindringende Beurtheilung, welche, in Verbindung mit ſeiner Beredſamkeit, ihm den Sieg in allen Debatten über wiſſenſchaftliche Gegenſtände und die außerordentliche Gewalt über die Meinungen und Ueberzeugungen Anderer verſchaffte, daß jedermann voll Erſtaunen von dem Strom und der Stärke ſeiner Gedanken ſich hingeriſſen fühlte, niemand es wagte, ihm zu widerſprechen [10]). Er pflegte das Für und Wider, Satz und Gegenſatz in jeder Materie mit gleicher Stärke der Beredſamkeit und mit allen Gründen der Wahrſcheinlichkeit ſo überzeugend zu entwickeln, daß der Zuhörer in eine Art von Ungewißheit und Unentſchiedenheit verſetzt wurde, woraus er ſich nicht zu helfen wußte; durch dieſe Methode ſuchte er allen einleuchtend zu machen, daß noch kein objectives Wiſſen möglich, und der Menſch ſich bis jetzt bloß mit Wahrſcheinlichkeiten begnügen müſſe [11]). Es wäre zu wünſchen geweſen, daß Carneades wäh-

ὡςε εκεινο επιλεγειν· ει μη γαρ ην Χρυσιππος, ουκ αν ην εγω.

10) Cicero de Oratore II. c. 38. Carneadis vero vis incredibilis illa dicendi et varietas perquam eſſet optanda nobis: qui nullam unquam in illis ſuis disputationibus rem defendit, quam non probarit; nullam oppugnavit, quam non everterit. Euſebius Praeparat. Evang. XIV. c. 8.

11) Euſebius Praeparatio Evangelic. XIV. c. 8. Κατα γαρ την του πιθανου ροπην εκατερον παρασχων, ουδετερον ειτε βεβαιως καταλαμβανεσθαι· ην γουν λυσης και γυης σοφωτερος. παραλαβων γαρ αληθει μεν ὁμοιον ψευδος, καταληπτικη δε φαντασια καταληπτον (ακαταληπτον) ὁμοιον, και αγαγων εις τας ισας ουκ ειασεν ουτε το αληθες ειναι

während ſeiner Laufbahn einen würdigen Gegner gefunden hätte in dem Kampf, mit welchem ſein Geiſt vielleicht noch reifere Früchte hätte hervorbringen können. Allein aus Mangel an Beredſamkeit wagte es keiner der damals lebenden Denker, ſelbſt nicht eine Streitſchrift gegen ihn zu ſchreiben, geſchweige denn in einen mündlichen Streit ſich einzulaſſen. Der Stoiker, Antipater, war der einzige, welcher zwar eine Gegenſchrift gegen ihn aufſetzte, ſie aber nicht bei ſeinem Leben wagte, öffentlich bekannt zu machen [12]).

Mit weit mehr Deutlichkeit ſetzte Carneades das Verhältniß des Skepticismus zum Dogmatismus auseinander, indem er aus der Betrachtung des Vorſtellungsvermögens zeigte, daß es kein ſicheres unbezweifeltes Criterium der objectiven Wahrheit gebe, und daß kein Wiſſen, ſondern nur Wahrſcheinlichkeit dem Menſchen beſchieden, dieſe auch für ſein praktiſches Leben hinreichend ſey. Er ging bei dieſem Räſonnement, gleich

ναι, ουτε το ψευδος, η ου μαλλον το ἑτερον του ἑτερου, η μαλλον απο του πιθανου.

12) Plutarchus de garrulitate pag. 514. Euſebius Praeparat. Evangelica. XIV. c. 18. Αντιπατρος γουν ὁ κατ' αυτον γενομενος, εμελλε μεν αγωνιαν τι γραφειν' προς δ' ουν τους απο Καρνεαδου καθ' ἡμεραν αποφερομενους λογους ουποτε εδημοσιευσεν, ουκ εν τοις διατριβαις, ουκ εν τοις περιπατοις ουδε ειπεν, ουδε εφθεγξατο, ουδ' ηκουσε τις αυτου, φασιν, ουδε γρυ. αντιγεγραφας δε επανετεινατο, και γωνιαν λαβων, βιβλια κατελιπε γραψας τοις ὑστερον, ουτε νυν δυναμενα και τοτε αδυνατωτερα προς ουτως ανδρα ὑπερμεγαν φανεντα και καταδοξαντα ειναι τοις τοτε ανθρωποις τον Καρνεαδην.

gleich den Stoikern von einigen Sätzen über das Vorſtellen aus.

Jede Vorſtellung iſt eine Veränderung eines empfindenden Weſens, welche ſich ſelbſt und noch etwas von ihr Verſchiedenes zum Bewußtſeyn bringt. Wir nehmen bei dem Vorſtellen erſtlich die Veränderung ſelbſt wahr, und dann das Objekt, welches die Veränderung in uns hervorgebracht hat. Denn wenn die Sinne nicht durch etwas Aeußeres afficirt und verändert würden, ſo würde keine Vorſtellung durch dieſelben entſtehen [13]).

Da ſich jede Vorſtellung auf ein Object und das vorſtellende Subject beziehet, ſo hat ſie auch ein doppeltes Verhältniß zu dem Objecte und Subjecte. In der erſtern Rückſicht iſt ſie entweder wahr oder falſch, je nachdem ſie mit dem Objecte übereinſtimmt, oder nicht; in der zweiten aber iſt ſie wahrſcheinlich oder nicht wahrſcheinlich [14]). Nun zeigt Carneades daß es keine Ueberzeugungs-

13) Sextus Empiricus adverſ. Mathematic. VII. §. 161. Ἡ δε γε αισθησις ακινητος μεν ουσα και απαθης και ατρεπτος, ουτε αισθησις εξιν, ουτε αντιληπτικη τινος. τρεπεσα δε και πως παθουσα κατα την των εναργων ὑποπτωσιν, τοτε ενδεικνυσι τα πραγματα. — τουτο δε το παθος αὐτου ενδεικτικον οφειλει τυγχανειν και του εμποιησαντος αυτο φαινομενου, ὁπερ παθος εξιν ουχ ἑτερον της φαντασιας. ὁθεν και φαντασιαν ρητεον ειναι παθος τι περι το ζωον, ἑαυτου τε και του ἑτερου παραστατικον.

14) Sextus Empiric. adverſus Mathematic. VII. §. 167. Ἡ τοινυν φαντασια τις ος φαντα-

gungsgründe für die objective, sondern nur subjective Gewißheit der Vorstellungen, oder Wahrscheinlichkeit gebe.

Um sich von der Wahrheit der Vorstellungen, d. i. ihrer Uebereinstimmung mit ihren Objecten zu überzeugen, müßte man einen sichern Maaßstab (κριτηριον) für ihre Wahrheit haben; denn es giebt Fälle, wo sie die Objecte, nicht wie sie sind, sondern in einem falschen Lichte darstellen. Dazu würde nun, wenn überhaupt eine Vorstellung, nur die wahre tauglich seyn. Da es nun aber keine Vorstellung giebt, welche in dem Grade wahr ist, daß dieselbe nicht auch falsch seyn könnte, und jeder wahr scheinenden eine ähnliche falsche zur Seite gestellt werden kann, die sich nicht von der ersten unterscheiden läßt, so würde man nicht wahre Vorstellungen, sondern solche, welche eben so gut wahr als falsch seyn können, zum Kriterium der Wahrheit machen müssen. Ein solches Kriterium ist aber kein Kriterium, weil es das Object und das Verhältniß desselben zur Vorstellung nicht rein zu erkennen giebt [15]).

Wenn

τασια εςιν, οἷον, του τε αφ' οὗ γινεται, και του εν ᾧ γινεται· και αφ' οὗ μεν γινεται, ὡς του εκτος ὑποκειμενου αιςθητου· του εν ᾧ δε γινεται, καθαπερ ανθρωπου. τοιαυτη δε ουσα, δυο αν εχοι σχεσεις· μιαν μεν ὡς προς το φανταςον· δευτεραν δε ὡς προς τον φαντασιουμενον. κατα μεν ουν την προς το φανταςον σχεσιν. η αληθης γινεται η ψευδης, και αληθης μεν, ὁταν συμφωνος η τῳ φανταςῳ· ψευδης δε, ὁταν διαφωνος. κατα δε την προς το φαντασιουμενον σχεσιν, ἡ μεν εςι φαινομενη αληθης, ἡ δε, ου φαινομενη αληθης.

15) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic.

Wenn nun keine sinnliche Vorstellung ein Kriterium der Wahrheit abgiebt, so kann es noch weniger ein Begriff des Verstandes. Denn die Begriffe müssen erst aus den sinnlichen Vorstellungen herausgebildet werden, und wenn der Verstand ein Object denken soll, so muß er ihm erst gegeben werden; gegeben kann er ihm aber nur durch die Empfindung werden, welche kein Denken ist [16]).

Noch nie war die doppelte Beziehung der Vorstellungen, das Objective und Subjective derselben so deutlich und bestimmt angegeben worden, so weit sich diese Unterscheidung ohne genauere Erörterung des Erkenntnißvermögens ins Licht setzen ließ. Ohne diese war aber auch weder der Dogmatismus noch der Skepticismus

tic. VII. §. 163. 164. Αλλ' επει ου το καθ' αληθειαν αει ποτε ενδεικνυται, πολλακις δε διαψευδεται και διαφωνει τοις αναπεμψασιν αυτην πραγμασιν, ὡς οἱ μοχθηροι των αγγελων, κατα αναγκην ηκολουθησε το μη πασαν Φαντασιαν δυνασθαι κριτηριον απολειπειν αληθειας. αλλα μονην ει και αρα την αληθη. παλιν ουν επει ουδεμια εςιν αληθης τοιαυτη, οἱα ουκ αν γενοιτο ψευδης, αλλα πασῃ τῃ δοκουσῃ αληθει καθεςαναι. ευρισκεται τις απαραλλακτος ψευδης, γενησεται το κριτηριον εν κοινῃ Φαντασιᾳ του τε αληθους και ψευδους. ἡ δε κοινη τουτων Φαντασια ουκ εςι καταληπτικη, μη ουσα δε καταληπτικη, ουδε κριτηριον εςαι.

16) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. VII. §. 165 Μηδεμιας δε ουσης Φαντασιας κριτικης, ουδε λογος αν ειη κριτηριον. απο Φαντασιας γαρ ούτος αναγεται, και εικοτως· πρωτον μεν γαρ δει Φανηναι αυτῳ το κρινομενον· Φανηνα δε ουδεν δυναται χωρις της αλογου αισθησεως. ουτε ουν ἡ αλογος αισθησις ουτε ὁ λογος ην κριτηριον.

gehörig zu begründen. Carneades hatte durch die Behauptung, daß keine Vorſtellung ihr Object unverfälſcht zu erkennen gebe, den Skepticismus an den Punkt geführt, wo er wiſſenſchaftlich bearbeitet werden konnte; aber dieſe Behauptung konnte er ſelbſt nicht, ohne in Dogmatismus zu fallen, beweiſen. Denn woher konnte er wiſſen, daß keine Vorſtellung dem Objecte entſpreche; oder daß es Vorſtellungen gebe, die einander vollkommen ähnlich ſind, von denen die eine dem Gegenſtande angemeſſen, die andere unangemeſſen iſt? Kann ſich dieſe Behauptung auf etwas anders gründen, als auf die Erkenntniß der Objecte, deren Richtigkeit aus ihr dargethan werden ſoll?

In dieſer Rückſicht ſcheint der Stoiker Antipater vollkommen Recht zu haben, wenn er behauptete, diejenigen, welche behaupteten, es gebe keine Gewißheit der Erkenntniß, müßten wenigſtens dieſe Behauptung ſelbſt von ihrem Scepticismus ausnehmen, und es ſey Inconſequenz, wenn man den Satz, durch welchen die Erkenntniß der Objecte geläugnet werde, nicht wenigſtens für ein Wiſſen erkläre [17]).

Allein die Antwort, welche Carneades dieſem Einwurf entgegenſetzte, zeigt deutlich genug, daß ſein Scepticismus nicht poſitiver ſondern negativer Art war. Der Skeptiker, ſagte er, welcher behauptete, es laſſe ſich nichts Objektives erkennen, würde höchſt inconſequent ſeyn, und ſich widerſprechen, wenn er dieſe Behauptung für Wiſſen ausgeben wollte. Denn indem er behaupte-

te,

17) Cicero Academic. Quaeſt. II. cap. 9. Sed Antipatro hoc idem poſtulanti, cum diceret, ei, qui affirmaret, nihil poſſe percipi, conſentaneum eſſe, unum tamen illud dicere percipi poſſe, ut alia non poſſent, Carneades acutius reſiſtebat. c. 34.

te, es ſey kein objectives Wiſſen möglich, nehme er nichts aus, und ſo müſſe er ſelbſt ſeine Behauptung mit darunter begreifen [18]). Ungeachtet alſo die obigen Sätze einen wiſſenſchaftlich begründeten dogmatiſchen Skepticismus anzukündigen ſcheinen, ſo ſetzte doch Carneades denſelben bloß dem Dogmatismus entgegen; er behauptete nicht etwas apodiktiſch, ſondern verneinte es nur; daß nehmlich irgend eine Vorſtellung zum ſichern Maaßſtab und zuverläßigen Regel dienen könne, wodurch man den objectiven Gehalt der Vorſtellungen ermeſſen könne; er läugnete, daß ein allgemeingültiges Princip für die objective Erkenntniß vorhanden ſey. Er ſah wohl ein, daß ein ſolches, da von dem Inhalte oder der Materie der Vorſtellungen die Rede war, kein allgemeines ſeyn könne, daß vielmehr jede Vorſtellung und Wahrnehmung ein beſonderes unverkennbares Merkmal ihrer Wahrheit bei ſich führen müßte, dieſes fand er aber nirgends [19]).

Das Reſultat des Carneadiſchen Skepticismus iſt alſo dieſes: Es iſt nicht zu läugnen, daß wir Objecte

18) Cicero Academ. Quaeſt. II. c. 9. Nam tantum abeſſe dicebat, ut id conſentaneum eſſet, ut maxime etiam repugnaret. Qui enim negaret, quidquam eſſe, quod percipereturs eum nihil excipere, ita neceſſe eſt, ne id ipſum quidem, quod exceptum non eſſet, comprehendi et percipi ullo modo poſſe.

19) Cicero Academ. Quaeſt. II, c. 32. (Aus dem Klitomachus), itaque ait vehementer errare eos, qui dicant ab Academia ſenſus eripi, a quibus nunquam dictum ſit, aut colorem aut ſaporem, aut ſonum nullum eſſe, illud ſit diſputatum, non ineſſe in his propriam, quae nusquam alibi eſſet, veri et certi notam.

wahrnehmen, und daß ſich die Vorſtellungen auf Dinge an ſich, welche von der Empfindung unabhängig ſind, beziehen; da wir aber keinen Maaßſtab zur Beſtimmung des objectiven Gehaltes der Vorſtellungen, kein materiales Erkenntnißprincip haben, ſo kann der Menſch über die Dinge an ſich apodiktiſch weder etwas behaupten noch verneinen; (dieſes drückte Carneades ſo aus: es giebt etwas Wahres, aber es läßt ſich nicht erkennen), der Menſch kann keinen Gebrauch von ſeinen Vorſtellungen zum objectiven Wiſſen ſondern nur für ſein Handeln machen, und dazu iſt Wahrſcheinlichkeit, die ihm allein beſchieden iſt, hinreichend [20]). Wir werden weiter unten Carneades Theorie, worinn er die verſchiedenen Grade der Wahrſcheinlichkeit zum Behuf des praktiſchen Lebens beſtimmter unterſchied, anführen.

Wir

20) Euſebius Praeparat. Evangelic. XIV. c. 8. Cicero Academicar. Quaeſtio. II. c. 32. Dupliciter dici aſſenſus ſuſtinere ſapientem; uno modo, cum hoc intelligatur, omnino eum rei nulli aſſentiri, altero cum ſe a reſpondendo, ut aut approbet quid aut improbet, ſuſtineat, ut neque neget aliquid neque aiat. Id cum ſit, placere, ut nunquam aſſentiatur; alterum tenere, ut ſequens probabilitatem, ubicunque haec aut occurrat, aut deficiat, aut etiam aut non reſpondere poſſit, ut placeat, eum qui de omnibus rebus contineat ſe ab aſſentiendo, moveri tamen et agere aliquid — reliquit eiusmodi viſa, quibus ad actionem excitemur, item ea, quae interrogati in utramque partem reſpondere poſſimus, ſequentes tantummodo quod ita viſum ſit, dum ſine aſſenſu; neque tamen omnia eiusmodi viſa

ap-

Wir kennen hieraus den Skepticismus des Carneades, in Anſehung des Grundes und ſeiner Grenzen; nur ein Punkt bleibt in Anſehung der letztern noch im Dunkeln. Galen berichtet nehmlich, daß Carneades einen mathematiſchen Satz, deſſen Evidenz gar keinen Zweifel zuzulaſſen ſcheint, in Anſpruch genommen habe, dieſen nehmlich, daß zwey Größen, welche mit einer dritten ähnlich ſind, auch unter einander ähnlich ſind [21]) Er ſagt, die Gründe des Carneades wären von ſeinen Schülern geſammlet, und von mehreren Schriftſtellern aufbewahret worden; aber keiner habe ſich die Mühe genommen, ſeine Schlüſſe zu entkräften; gleichwohl kennen wir dieſelben nicht, und wir würden dieſem philoſophiſchen Arzte Dank wiſſen, wenn er ſie angeführt hätte. Es iſt nicht unmöglich, daß Carneades damit nur die tranſcendente Anwendung der Mathematik, und den Wahn, als eröffne ſie dem menſchlichen Verſtande die Einſicht in das ewig unbekannte Land des Ueberſinnlichen, beſtreiten wollte. Was dieſe Vermuthung beſtätiget, iſt die Anſicht der

approbari, ſed ea, quae nulla re impedirentur. c. 31.

21) Galenus de optimo docendi genere, Erasmiſche Ueberſetzung, welche der lateiniſchen Ueberſetzung des Sextus Paris. 1569 angehängt iſt, S. 558. Carneades ne illud quidem, quod eſt omnium evidentiſſimum, concedit eſſe credendum, quod magnitudines unicuipiam aequales, ſint etiam inter ſeſe aequales. Bayle Dict. Not. C. verſteht dieſe Worte von der Grundregel aller Schlüſſe, welche Carneades beſtritten hatte; allein was Galenus freylich in unbeſtimmten Ausdrücken darüber ſagt, ſtimmt nicht damit zuſammen. Denn ſoviel ſiehet man wohl, daß es der Mathematik, aber nicht der Logik gelten ſollte.

Stoiker von dem Sorites, oder den Verhältnißbegriffen, welche einen Gradunterſchied zulaſſen. (Man ſehe oben). Mit Recht lachte Carneades über die Ausflucht, welche Chryſipp in dem Gedränge erſonnen hatte, ein wenig mit Antworten inne zu halten, wenn in der Reihe relativer Dinge nach dem erſten Gliede des Verhältniſſes gefragt wurde. Meinetwegen, ſagte er, kannſt Du nicht allein ausruhen, ſondern auch ſchlafen. Was hilft es Dir? Es folgt einer, der Dich aus Deinem Schlummer durch die Frage aufwecken wird: Bey welcher Zahl bliebſt du ſtehen? Thue ich noch eins hinzu, iſt es dann viel? Du magſt ſo weit gehen als Du willſt, immer wirſt Du doch geſtehen müſſen, daß Du nicht die Grenze beſtimmen kannſt, wo das Wenig oder Viel anfange oder aufhöre. Dieſe Unbeſtimmtheit mit ihren Folgen erſtreckt ſich ſo weit, daß ich nicht weiß, wo ihre Grenzen zu ſetzen ſeyen. Aber, ſagt Chryſipp, das kömmert mich nicht; ich halte als ein geſchickter Fuhrmann die Pferde an, ehe ich ans Ziel gelange, und umſo mehr, wenn die Bahn, auf welcher die Pferde laufen, abhängig iſt. Ich halte ein, wenn ich durch Fragen und wiederholte Fragen in Fallſtricke gelockt werden ſoll. Allein wenn Du befriedigende Antwort geben kannſt, und doch nicht antworteſt, ſo iſt es Stolz; haſt Du aber nichts zu antworten, ſo fehlt es Dir ſelbſt auch am Wiſſen. Weichſt Du darum einer beſtimmten Antwort aus, weil die Sache dunkel iſt, ſo beſcheide ich mich. Allein wie Du ſagſt, ſo läſſeſt Du Dich nie auf dunkle Gegenſtände ein, hältſt Dich alſo innerhalb den Grenzen des Begreiflichen. Schweigſt Du aber bloß um zu ſchweigen, ſo richteſt Du nichts aus; denn demjenigen, der Dich zu fangen ſucht, gilt es gleich, ob Du Dich ſtillſchweigend oder ausdrücklich gefangen giebſt [22]).

Ues

22) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 29

Uebrigens haben ſich manche Schriftſteller eine ſehr unrichtige Vorſtellung von dem Skepticismus des Carneades, ſo wie des Arceſilaus, gemacht, wenn ſie vorgaben, dieſer Denker habe mit ſeinem Skepticismus äuſſerlich nur Parade gemacht, und es ſey ihm mit demſelben ſo wenig Ernſt geweſen, daß er in dem engern Cirkel ſeiner Freunde und Schüler eben das behauptet hätte, was er in ſeinen Disputationen mit den Stoikern in den öffentlichen Hörſälen, zur Verherrlichung ſeines Namens, durch alle Künſte der Dialektik und Rhetorik bezweifelt und beſtritten hätte [23]) Allein wenn man dagegen das Geſtändniß des vertrauteſten Schülers des Carneades aus dem Munde eines glaubwürdigern Schriftſtellers lieſet, daß er nie die eigentliche innere Ueberzeugung dieſes Mannes über Gegenſtände der Philoſophie, auch nicht einmal über das Princip der Moral, oder das höchſte Gut habe inne werden können [24]), ſo wird man jene Behauptung wohl für nichts anders als für Meynung ſolcher Männer halten können, welche nicht begreifen konnten, wie ein Menſch das bezweifeln könne, was ihnen ausgemacht dünkte.

Die Gründe, welche Carneades für die Zurückhaltung der Ueberzeugung in ſpeculativen Dingen aufſtellte, beweiſen klar genug, daß es ihm mit dem Skepticismus ein Ernſt war. Er fand in allen Theilen der

23) Euſebius Praeparatio Evangelic. XIV. c. 8. aus dem Numenius; zu derſelben Anſicht bekannte ſich auch Auguſtinus am Ende des dritten Buchs contra Academicos.

24) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 45. Quamquam Clitomachus affirmabat, nunquam ſe intelligere potuiſſe, quid Carneadi probaretur.

Philoſophie keine Gewißheit, keinen ſichern Grund, weil ihm das Verhältniß der Vorſtellungen zu dem zum Grunde liegenden Objecte außer der Sphäre des menſchlichen Wiſſens zu liegen ſchien, und weil alle Philoſopheme dieſe Grenzen überſchreiten. Daher disputirte er vorzüglich gegen die Stoiker, da ihre Schule jetzt die herrſchende war. Ihre Grundſätze ſchienen ihm nicht ausgemacht, die Reihe der aus ihnen hergeleiteten Folgerungen ein grundloſes, keine Ueberzeugung erzwingendes Syſtem zu ſeyn; er wurde deſto mehr zum Bezweifeln und Beſtreiten derſelben aufgefodert, mit jemehr Zuverſichtlichkeit die ſtoiſchen Lehrſätze, ſeitdem Chryſipp mit der angeſtrengteſten Kunſt der Dialektik ſie bearbeitet hatte, in dem Tone unumſtößlicher Gewißheit angekündiget und vorgetragen wurden. Vorzüglich galt dieſes von der Religion und der Moral, Fächer der Wiſſenſchaft, welchen ſich Carneades ausſchließlich widmete [25]). Die Triebfeder bei ſeinen unabläßigen Beſtreitungen der Stoiker ſcheint nicht Eitelkeit, nicht Ruhmſucht, ſondern reine Wahrheitsliebe geweſen zu ſeyn; er wollte durch ſeine Zweifel die denkenden Köpfe reizen, immer mehr die Vorurtheile des Anſehens abzulegen und immer gründlicher die Wahrheit zu erforſchen [26]). Von dieſen Disputa

25) Cicero Tusculan. Quaeſtionum V, cap. 29 Quod quidem Carneadem diſputare ſolitum accepimus. Sed is ut contra Stoicos, quos ſtudioſiſſime ſemper refellebat, et contra quorum diſciplinam ingenium eius exarſerat. c. 30. Cicero de Finib. III. c. 12. De natura Deor. II. cap. 65.

26) Cicero de natur. Deor. I. c. 2. Contra quos Carneades ita multa diſſeruit, ut excitaret homines non ſocordes ad veri inveſtigandi cupiditatem.

putationen ſind uns noch einige Fragmente aufbewahret worden, welche für die Kenntniß des damaligen Zuſtandes der Philoſophie ſehr intereſſant ſind, indem ſie uns den Widerſtreit, in den die Vernunft mit ſich ſelbſt geräth, wenn ſie außer den Grenzen der Erkennbarkeit auf ein Wiſſen der überſinnlichen Objecte ausgehet, den Mangel beſtimmter Principien für das Philoſophiren, das Bedürfniß einer ſicheren zuverläßigern Grundlegung für moraliſche und religiöſe Wahrheiten, nur zu deutlich beurkunden.

Zuerſt führen wir Carneades ſkeptiſches Räſonnement gegen die ſtoiſche Lehre von Gott an, in welchem man, einige Sophiſtereyen abgerechnet, die Leichtigkeit und Gewandtheit bewundert, mit welcher er aus dem von den Stoikern angenommenen Begriff von dem Weſen und Eigenſchaften Gottes, aus einigen mit zu Hülfe genommenen metaphyſiſchen Begriffen, die objective Realität des Begriffs ſelbſt verdächtig macht. Er gieng dabey ganz natürlich von dem Begriff der Stoiker, daß Gott die Seele der Welt, ein beſeeltes Weſen (ζωον) ſey, aus, und zeigte, auf welche Widerſprüche und Ungereimtheiten eine ſolche menſchliche Vorſtellungsart führe.

Wenn Gott ein beſeeltes und empfindendes Weſen iſt, weil ein ſolches Weſen vollkommener iſt, als ein unbeſeeltes, ſo müſſen ihm auch alle die Eigenſchaften zukommen, welche von einem ſolchen Weſen unzertrennlich ſind. Er muß alſo erſtens Empfindungen haben; denn nur dadurch unterſcheidet ſich ein empfindendes Weſen von einem nicht empfindenden; er wird um ſo vollkommener ſeyn, je mehr Empfindungen und je mehr Sinnorgane er hat. Weit gefehlt alſo, daß man Gott einige Sinne von denen, welche der Menſch beſitzt, als Geſchmack und Geruch abſprechen müßte, muß man ihm viel-

vielmehr noch mehrere beylegen [27]). Er wird also auch angenehme und unangenehme Empfindungen haben, Lust und Unlust, Vergnügen und Schmerz empfinden, gewisse Dinge begehren, andere verabscheuen, und das darum, weil sie seiner Natur angemessen oder zuwider sind; er ist also veränderlich, denn ohne Veränderung ist keine Empfindung möglich; er ist also auch der Verschlimmerung und der Zerstöhrung unterworfen [28]). Da es aber ungereimt ist, von Gott zu denken, daß er vergänglich sey, weil es mit dem Begriffe streitet, so ist es auch ungereimt, das Daseyn eines solchen Wesens anzunehmen [29]).

Die-

27) Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 138. seq. Δεον μαλλον, ὡς ελεγεν Καρνεαδης, συν ταις πασαις ὑπαρχουσαις πεντε ταυταις αισθησεσι, και αλλας αυτῳ περισσοτερας προσμαρτυρειν, ἱν' εχῃ πλειονων αντιλαμβανεσθαι πραγματων, αλλα μη των πεντε αφαιρειν.

28) Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 142, 148. Cicero de natura deor. III. c. 12, 13. 14. Innumerabilia sunt, ex quibus effici cogique possit, nihil esse, quod sensum habeat, quin id intereat. Etenim ea ipsa, quae sentiuntur, ut frigus et calor, ut voluptas et dolor, ut cetera cum amplificata sunt interimunt. Nec ullum animal est sine sensu; nullum igitur animal est aeternum.

29) Sextus Empiric. advers. Mathem. IX. §. 147. Ει δε τουτο, και φθαρτος εςιν· ατοπον δε γε το λεγειν τον θεον φθαρτον ὑπαρχειν· ατοπον αρα και το αξιουν ειναι τουτον.

Dieſelbe Folgerung leitete er noch aus andern Prämiſſen ab. Jedes lebende und empfindende Weſen iſt ſeiner Natur nach, körperlicher Art, zuſammengeſetzt, entweder aus allen Elementarſtoffen, oder aus einem einzelnen. Nun iſt aber jeder Körper, ſeine Beſtandtheile mögen einartig oder gemiſcht ſeyn, der Zerſtöhrung unterworfen, entweder durch Trennung der verbundenen Theile, oder durch Verwandlung des einen Stoffs in den andern. Iſt alſo Gott ein beſeeltes Weſen, und daher körperlicher Natur, ſo iſt er auch vergänglich [30]).

Wenn Gott exiſtirt, ſo iſt er entweder endlich, oder unendlich (ἄπειρος). In dem letzten Falle wäre er unbeweglich und unbeſeelt. Denn was ſich bewegt, geht aus einer Stelle des Raumes in eine andere über; dann iſt es aber ſelbſt im Raume, und alſo begrenzt. In einem beſeelten Weſen durchdringt die Seele als Lebenskraft den ganzen Körper, vom Mittelpunkt bis zu den Enden, und von den Enden bis zum Mittelpunkte. In einem unbegrenzten Weſen giebt es aber weder einen Mittelpunkt noch Enden; es kann alſo nicht beſeelt ſeyn. — Endlich kann aber Gott auch nicht ſeyn. Denn da das Endliche ein Theil des Unendlichen iſt, und das Ganze beſſer als ein Theil iſt, ſo müßte etwas beſſer als Gott ſeyn, welches ſich widerſpricht. Da alſo Gott weder endlich noch unendlich iſt, auf keine andere Art aber gedacht werden kann, ſo iſt Gott ein Unding [31]).

Wenn

30) Cicero de Natura Deorum III. c. 12. Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. IX. §. 180, 181.

31) Sextus Empiricus adverſ. Mathem. IX. §. 148 — 150. Αλλ' ει μητε απειρον εϛι, μητε

Wenn Gott exiſtirt, ſo iſt er entweder unkörperlich oder körperlich. Er iſt aber weder das letzte, weil jeder Körper veränderlich und vergänglich iſt; noch das erſte, weil das Unkörperliche, unbeſeelt, ohne Empfindung und Vermögen etwas zu wirken iſt [32]).

Vorzüglich war Carneades bemüht zu zeigen, daß Gott weder mit, noch ohne Tugend könne gedacht werden. Ohne Tugend wäre er ein böſes Weſen, und keiner Seligkeit fähig; beſitzt er aber Tugend, ſo müßte die Tugend an Würde noch über die Gottheit geſetzt werden, welches ſich widerſpricht [33]). Wenn Gott aber nicht ohne Tugend zu denken iſt, ſo muß er nicht dieſe oder jene Tugend, ſondern alle beſitzen. Nun läßt es ſich aber zeigen, daß von keiner einzigen Anwendung auf Gott ſtatt findet, ohne ihn zu einem menſchlichen Weſen zu machen. Was ſoll bei einem Weſen, von dem alles Böſe getrennt iſt, die Wahl des Beſſern? Wozu bedarf der, dem nichts verborgen iſt, des Verſtan-

des

τε πεπερασμενον, παρα δε ταυτα ουδεν εϛι τριτον τοειν ουδεν εϛαι τυ θειον.

32) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. IX. §. 151. Και μην ει ϛι τι το θειον, ητοι σωμα εϛιν η ασωματον· ουτε δε ασωματον εϛιν, επει αψυχον εϛαι και αναισθητον και ουδεν δυναμενον ενεργειν το ασωματον· ουτε σωμα, επει παν σωμα μεταβλητον τε ϛι και φθαρτον, αφθαρτον δε το θειον· ου τοινυν υπαρχει το θειον.

33) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. IX §. 176. Ει ϛι το θειον, ητοι εχει αρετην, η ουκ εχει· και ει μεν ουκ εχει, φαυλον ϛι το θειον και κακοδαιμονικον, απερ ατοπον· ει δε εχει, εϛαι τι του θεου κρειττον,

des und der Vernunft, die dem Menſchen unentbehrlich ſind, um aus dem Gewiſſen das Ungewiſſe und Verborgene zu ſchließen? Wenn aus der geſellſchaftlichen Verbindung der Menſchen, welche ein Werk des Bedürfniſſes iſt, die Gerechtigkeit hervorging, wie kann dieſe bei Gott ſtatt finden? Sollte die Tugend der Mäßigkeit bei ihm gedenkbar ſeyn, ſo müßte er des ſinnlichen Vergnügens und der Wolluſt empfänglich ſeyn. Wie läßt ſich endlich Standhaftigkeit in Schmerz, in beſchwerlicher Thätigkeit, und Gefahren denken, da alles dieſes bei Gott nicht denkbar iſt? Aber auf der andern Seite können wir uns wohl Gott ohne die Eigenſchaft der Vernunft und der Tugend denken? [34]) Wollen wir annehmen, daß Gott dieſe und alle übrige Tugenden wirklich ausübt, ſo würden wir uns Gott menſchenähnlich denken, denſelben Begierden und Verſuchungen ausgeſetzt, demſelben Einfluß äußerer Dinge unterworfen, demſelben Schickſale der Vergänglichkeit ausgeſetzt. So beſtehet die Standhaftigkeit in der Geſinnung eines vernünftigen Weſens, welche uns über alles erhebt, was uns überwiegenden Verdruß und Abneigung erweckt, die Mäßigkeit aber in der Geſinnung, welche uns Stärke giebt, die Gegenſtände nicht zu begehren, welche unſere Begierden in einem übermäßigen Grade reizen. Die Anwendung dieſer Tugenden ſetzt alſo ein Weſen voraus, welches der Unluſt empfänglich iſt, durch den Einfluß äußerer Umſtände, in ſeis

34) Cicero de natura deor. III. c. 15. Carneades führt hier einen Gedanken weiter aus, den wir ſchon oben aus dem Ariſtoteles (Ethicor. ad Nicomach. X. c. 8.) 3. B. S. 245. auszeichneten. Auch verdient eine Stelle aus Ethicor. magn. II. c. 15 (ebendaſ. S. 243.) verglichen zu werden.

ſeinem Zuſtande verſchlimmert, und daher auch zerſtöhret werden kann [35]).

Einen weiten Spielraum gaben Carneades die Räſonnements der Stoiker, wodurch dieſe die gemeinen Volksbegriffe und die mythologiſchen Vorſtellungen mit ihrem theologiſchen Syſtem zu vereinigen ſuchten, und es konnte ihm hier nicht fehlen, Ungereimtheiten aufzudecken, und von dieſer Seite ihre Theologie ſelbſt verdächtig zu machen [36]). Ungeachtet nun unter dieſen Gründen, womit Carneades das theologiſche Syſtem der Stoiker beſtreitet, einige ſind, welche eben ſo viele Blößen geben, als die angegriffenen, z. B. das Räſonnement über die Götterſprache [37]), ſo dienten ſie doch dazu,

35) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. IX. §. 152 — 180.

36) Cicero de natura deorum. III. c. 16. ſeq. Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. IX. §. 182. ſeq.

37) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. IX. §. 178. 179. Και ετι ει εϛιν, ητοι φωναεν εϛιν η αφωνον. το μεν ουν λεγειν αφωνον τον θεον, τελεως ατοπον, και ταις κοιναις εννοιαις μαχομενον, ει δε φωναεν εϛι, φωνη χρηται και εχει φωνητικα οργανα, καθαπερ πνευμονα και τραχειαν αρτηριαν, γλωσσαν τε και ϛομα. τουτο δε ατοπον, και εγγυς της Επικουρου μυθολογιας· τοινυν ρητεον μη υπαρχειν τον θεον· και γαρ ὃη ει φωνη χρηται, ὁμιλει· ει δε ὁμιλει, παντως κατα τινα διαλεκτον ὁμιλει· ει δε τουτο, τι μαλλον τη ἑλληνιδι η τη βαρβαρω χρηται γλωϛη· και ει τη ἑλληνιδι, τι μαλλον τη ἀττικη, η τη αιολιδι η τινι των αλλων; και μην ουδε παϛαις· ουδεμια τοιυυν· και γαρ ει τη ελληνιδι χρηται

dazu, den Anthropomorphismus des gewöhnlichen, und ſelbſt einiger philoſophiſchen Religionsſyſteme in dem ganzen Zuſammenhange, zur Einſicht zu bringen, und die Vernunft gegen ſolche überſchwengliche Erweiterungen der Erkenntniß mißtrauiſch zu machen; auch dem Aberglauben Einhalt zu thun, welchen die Stoiker ſo ſehr begünſtigten, indem ſie Orakel, Wahrſagerey, Divination und Ahndungen in Schutz nahmen [38]).

Nicht weniger merkwürdig in anderer Beziehung iſt Carneades Räſonnement gegen den Grund der moraliſchen Verbindlichkeit. Bei ſeinem Aufenthalte in Rom erregte er ein allgemeines Erſtaunen durch ſeine Declamationen für und wider die Gerechtigkeit, welche er in zwey auf einander folgenden Tagen hielt. In dem erſten Vortrag hatte er die Gründe der berühmteſten Philoſophen für die Moralität mit ſeiner gewöhnlichen Beredſamkeit ausgeführt, (denn er hatte die löbliche Sitte, die Gründe der Gegner, auch wenn er ſie widerlegen wollte, in ihrer ganzen Stärke vorzutragen, um ſie den folgenden Tag deſto ſiegreicher zu entkräften, weil er leicht entdeckte, daß ſie ſiegreich angegriffen werden konnten [39]). Sein Räſonnement, wel-

ται, πως τῳ βαρβαρῳ χρησεται, ει μη εδιδαξε τις αυτον; ει μη ἑρμηνεις ἐχει παραπλησιους τοις παρ' ἡμιν δυναμενοις ἑρμηνευειν; ρητεον τοινυν μη χρησθαι φωνῃ το θειον· δια δε τουτο και ανυπαρκτον ειναι.

38) Cicero de divinat. II. c. 3.

39) Lactantius divinar. inſtitut. V. c. 14. 16. Carneades ergo quoniam erant infirma, quae a philoſophis afferebantur, ſumpſit audaciam refellendi, quia refelli poſſe intellexit.

welches einige ſchon von den Sophiſten gebrauchte, von dem Plato angeführte und beſtrittene Gedanken weiter entwickelt, beweißt, wie ſehr man in der Cultur der Vernunft weiter gekommen war, beweiſt, daß man die Foderungen des Sittengeſetzes klar und deutlich von dem, was Neigung und Bedürfniß heiſcht, unterſchied, beides als etwas entgegengeſetztes betrachtete, und nur einen Ueberzeugungsgrund vermißte, aus welchem die Gültigkeit des Sittengeſetzes ſelbſt im Widerſpruch mit den Trieben des phyſiſchen Menſchen erhellte. Folgendes ſind die Hauptpunkte deſſelben:

Die Menſchen haben ſich immer Rechtsgrundſätze nach ihrem Vortheil gebildet, welche eben ſo mannichfaltig nach ihren Sitten als veränderlich nach den Zeitumſtänden waren. Ein Naturrecht giebt es nicht. — Alle Menſchen, ſo wie auch die Thiere, werden durch einen Naturtrieb zur Wahrnehmung ihres Vortheils beſtimmt; es giebt daher entweder keine Gerechtigkeit, oder wenn es eine giebt, ſo muß ſie die größte Thorheit ſeyn, weil man durch ſie nur ſich ſchaden und andern nützen würde [40]). Wenn daher die herrſchenden Völker, zumal die Römer, die den größten Theil des Erdbodens bezwungen hätten, gerecht ſeyn, das iſt, fremdes Eigenthum wieder zurückgeben wollten, ſo müßten ſie in die Strohhütten zurückkehren und in Noth und Elend leben. Wenn Jemand einen flüchtigen Scla-

40) Lactant divinar. inſtitut. V. c. 16. Jura ſibi homines pro utilitate ſanxiſſe, ſcilicet varia pro moribus et apud eosdem pro temporibus ſaepe mutata; ius autem naturale eſſe nullum. Omnes et homines et alias animantes ad utilitates ſuas natura ducente ferri; proinde aut nullam eſſe inſtitiam, aut, ſi ſit aliqua, ſummam eſſe ſtultitiam; quoniam ſibi noceret, alienis commodis conſulens.

Sclaven oder ein ungesundes Haus hat, und sie um dieser Fehler willen, die ihm allein bekannt sind, zum Kauf ausbietet, wird er diese Fehler dem Käufer angeben oder nicht? Giebt er sie an, so handelt er zwar als ein ehrlicher Mann, weil er nicht betrügt, aber man wird ihn für einen einfältigen Mann erklären, weil er seine Sachen entweder gar nicht, oder zu wohlfeil verkaufen wird; verschweiget er sie aber, so ist er zwar klug, weil er auf seinen Nutzen denkt, aber unmoralisch, weil er betrügt. Ein anderer Fall. Es kommt Jemand zu Einem, der in seiner Einfalt Gold für Messing oder Silber für Bley verkauft: wird er stille dazu schweigen, um einen guten Kauf zu machen, oder den Irrthum entdecken, um es theuer zu bezahlen? Das letzte scheint in der That Thorheit zu seyn. Und doch sind dieß Fälle, wo man gerecht seyn kann, ohne sein Leben in Gefahr zu setzen; es giebt aber andere, wo die Gerechtigkeitsliebe Aufopferungen heischt. Es ist ein Gebot der Gerechtigkeit, keinen Menschen zu tödten, sich des Eigenthums eines andern schlechterdings zu enthalten. Was wird nun der Gerechte bei einem chiffbruche thun, wo ein schwächerer ein Brett ergriffen hat? wird er ihn nicht herumterstoßen, um sein eignes Leben zu retten, zumal da er keine Zeugen zu fürchten hat? Gewiß, wenn er klug ist, denn sonst müßte er selbst umkommen. Wollte er aber lieber sterben, als sich an dem andern vergreifen, so wäre er nicht gerecht, sondern ein Thor, da er sein Leben aufopfert, um das Leben eines andern zu erhalten. Es giebt hier kein drittes, man ist entweder klug und unsittlich, oder gerecht und thöricht [41]). Endlich theilte er die Gerechtigkeit ein in die natürliche und bürgerliche; zeigte aber, daß die bürgerliche, Klugheit aber nicht Gerechtigkeit; die natürliche aber, zwar Ge-

41) Lactant. divinar. institut. V. c. 16.

rechtigkeit, aber Unklugheit ſey. Hiedurch ſuchte er die Grundloſigkeit beider darzuthun [42]).

Dieſe wenigen Bruchſtücke aus dieſer Declamation, deren Erhaltung wir allein dem Lactantius verdanken, laſſen den Verluſt der ganzen philoſophiſchen Rede bedauern, noch mehr aber, daß er uns von dem Nachdenken des ſcharfſinnigen Denkers, der ſich ausſchließend mit den praktiſchen Wiſſenſchaften vorzüglich beſchäftigte, nicht mehreres, und wären es auch nur Zweifel und Einwürfe, erhalten hat. Nichts konnte erwünſchter für den Fortſchritt der Wiſſenſchaft ſeyn, als wenn Männer, die mit Forſchungsgeiſt ausgerüſtet, die gewöhnliche Trägheit und die Bequemlichkeit, auf halbem Wege ſtehen zu bleiben, und andern bloß nachzuſprechen, zu bekämpfen, gewöhnliche Vorſtellungsarten beſtreiten, oder die bisher für unerſchütterlich gehaltenen Stützen allgemeiner Ueberzeugungen durch Zweifel erſchüttern, und durch ihre paradoxen Sätze Aufſehen erregen, zumal wenn ſie dabey von keiner andern Triebfeder als der Liebe zur Wahrheit getrieben werden. Dieſe Wahrheitsliebe kann man um ſo weniger dem Carneades abſprechen, je mehr er durch ſeinen Lebenswandel bewies, daß er die Pflichten der Tugend praktiſch ausübte, deren Grund und Verbindlichkeit er

42) Lactant. divinar. inſtitut. V. p. 16. Ita ergo iuſtitiam cum in duas partes diviſiſſet, alteram civilem eſſe dicens, alteram naturalem, utramque ſubvertit, quod illa civilis ſapientia ſit quidem, ſed iuſtitia non ſit; naturalis autem illa iuſtitia ſit quidem, ſed non ſit ſapientia. Man ſiehet übrigens aus Cicero Offic. III. c. 12. daß um dieſe Zeit mehrere caſuiſtiſche Fragen ähnlicher Art, in den Schulen und Schriften der Philoſophen aufgeſtellet und unterſucht wurden.

er theoretiſch nicht nachweiſen konnte *43). Freylich konnten indeſſen ſolche Zweifel ſo lange nicht vollkommen fruchtbar für die Wiſſenſchaft werden, als nicht der philoſophiſche Geiſt eine dem Dogmatismus entgegengeſetzte Richtung erhielt. Man konnte bei der herrſchenden Anſicht ſie weder widerlegen noch auflöſen; eben ſo wenig aber, wegen des beſorglichen Einfluſſes auf die ſittliche Cultur gut heißen; man begnügte ſich, gegen ſie zu predigen, ohne die Sache einer tiefern Forſchung zu unterwerfen **).

43) Quintilian. Inſtitut. Orat. XII. c. 1. Neque enim Academici, cum in utramque diſſerunt partem, non ſecundum alteram viuunt. Neque Carneades ille, qui Romae audiente cenſorio Catone, non minoribus viribus contra iuſtitiam dicitur diſſeruiſſe, quam pridie pro iuſtitia dixerat, iniuſtus ipſe vir fuit. Lactantius divinar. Inſtit. V. c. 17. Senſit igitur Carneades, quae ſit natura iuſtitiae, niſi quod parum alte proſpexit, ſtultitiam non eſſe, quanquam intelligere mihi videor, qua mente id fecerit. Non enim vere exiſtimavit, eum ſtultum eſſe, qui iuſtus eſt; ſed cum ſciret non eſſe, et rationem tamen, cur ita videretur, non comprehenderet, voluit oſtendere, latere in abdito veritatem, ut decretum diſciplinae ſuae tueretur, cuius ſumma ſententia eſt, nihil percipi poſſe.

44) Cicero de Legib. I. c. 13. Pertubatricem autem harum omnium rerum Academiam hanc ab ab Arceſila et Carneade recentem exoremus, ut ſileat; nam ſi invaſerit in haec, quae ſatis ſcite nobis inſtructa et compoſita videntur, nimi-

Wenn einige Schriftſteller glauben, Carneades habe, ungeachtet ſeines Skepticismus, ein höchſtes Princip für die freyen Handlungen angenommen, nehmlich die Befriedigung der erſten Naturtriebe, oder der Grundtriebe, ſo haben ſie vergeſſen, daß Carneades dieſes nicht als ſein eignes Princip vertheidigte, ſondern nur hypothetiſch annahm, um das Stoiſche Moralſyſtem zu beſtreiten [45]). Eine ſolche poſitive Behauptung iſt auch dem Geiſte dieſes Skepticismus nicht angemeſſen, deſſen innere Ueberzeugung auch ſelbſt die vertrauteſten Schüler nicht errathen konnten [46]). Der Hauptpunkt, an welchem Carneades die Stoiker angriff, beſtand darinn, daß er zu zeigen ſuchte, ihr Moralſyſtem ſey nicht der Sache, ſondern nur den Worten nach, von dem peripatetiſchen verſchieden; der Grundtrieb der menſchlichen Natur ſey nicht Sittlichkeit allein, ſondern auch der Trieb nach Vergnügen; durch beide müſſe der höchſte Zweck des Menſchen, und ſein höchſtes Gut

nimias edet ruinas; quam quidem ego placare cupio, ſubmovere non audeo.

45) Cicero Tusculanar. Quaeſtion. V. c. 30. Nihil bonum, niſi naturae primis bonis aut omnibus aut maximis frui, ut Carneades contra Stoicos diſſerebat. Cicero Academicarum Quaeſt. I. c. 42. Introducebat etiam Carneades, non quo probaret, ſed ut opponeret Stoicis, ſummum bonum eſſe, frui iis rebus, quas primas natura conciliaviſſet.

46) Cicero Academicar. Quaeſtion. II, c. 45.

Gut beſtimmt werden [47]). Dieſes war eigentlich die Behauptung des Calliphо, eines Mannes, deſſen Cicero einigemal gedenket, ohne uns über ſeine Perſon und ſein Zeitalter, (das doch wahrſcheinlich nicht viel höher über den Carneades hinaus zu ſetzen iſt), einen Wink zu geben. Calliphо wollte einen Mittelweg zwiſchen dem Syſtem des Ariſtipp's und des Zeno einſchlagen, und den Menſchen weder als bloß ſinnliches, noch als bloß geiſtiges Weſen betrachtet wiſſen. Er nahm daher das Vergnügen in Verbindung mit der Moralität, als höchſtes Gut des Menſchen an, doch ſo, daß er der Moralität den höchſten Werth zuerkannte [48])

Uebrigens erkannte Carneades wohl, daß ein allgemeiner Zweifel nicht in das praktiſche Leben übergehen könne, ſondern daß man, um nur zu handeln, etwas

47) Cicero de Finib. III. c. 12. Carneades tuus egregia quadam exercitatione in Dialecticis ſummaque eloquentia rem in ſummum diſcrimen adduxit; propterea, quod pugnare non deſtitit, in omni hac quaeſtione, quae de bonis et malis appelletur, non eſſe rerum Stoicis cum Peripateticis controverſiam, ſed nominum. Academicar. Quaeſt. II. c. 45. Poſſum eſſe medius, ut quoniam Ariſtippus, quaſi animum nullum habeamus, corpus ſolum tuetur, Zeno, quaſi corporis ſimus expertes, animum ſolum complectitur. Calliphontem ſequar, cuius quidem ſententiam Carneades ita ſtudioſe defenſitabat, ut eam probare etiam videretur.

48) Cicero de Finib. II. cap. 6. Calliphо adiunxit ad honeſtatem voluptatem, Diodorus ad eandem honeſtatem addidit vacuitatem doloris. Tus-

Wenn einige Schriftſteller glauben, Carneades habe, ungeachtet ſeines Skepticismus, ein hochſtes Princip für die freyen Handlungen angenommen, nehmlich die Befriedigung der erſten Naturtriebe, oder der Grundtriebe, ſo haben ſie vergeſſen, daß Carneades dieſes nicht als ſein eignes Princip vertheidigte, ſondern nur hypothetiſch annahm, um das Stoiſche Moralſyſtem zu beſtreiten [45]). Eine ſolche poſitive Behauptung iſt auch dem Geiſte dieſes Skepticismus nicht angemeſſen, deſſen innere Ueberzeugung auch ſelbſt die vertrauteſten Schüler nicht errathen konnten [46]). Der Hauptpunkt, an welchem Carneades die Stoiker angriff, beſtand darinn, daß er zu zeigen ſuchte, ihr Moralſyſtem ſey nicht der Sache, ſondern nur den Worten nach, von dem peripatetiſchen verſchieden; der Grundtrieb der menſchlichen Natur ſey nicht Sittlichkeit allein, ſondern auch der Trieb nach Vergnügen; durch beide muſſe der hochſte Zweck des Menſchen, und ſein höchſtes Gut

nimias edet ruinas; quam quidem ego placare cupio, ſubmovere non audeo.

45) Cicero Tusculanar. Quaeſtion. V. c. 30. Nihil bonum, niſi naturae primis bonis aut omnibus aut maximis frui, ut Carneades contra Stoicos diſſerebat. Cicero Academicarum Quaeſt. I. c. 42. Introducebat etiam Carneades, non quo probaret, ſed ut opponeret Stoicis, ſummum bonum eſſe, frui iis rebus, quas primas natura conciliaviſſet.

46) Cicero Academicar. Quaeſtion. II, c. 45.

Gut beſtimmt werden [47]). Dieſes war eigentlich die Behauptung des Calliphо, eines Mannes, deſſen Cicero einigemal gedenket, ohne uns über ſeine Perſon und ſein Zeitalter, (das doch wahrſcheinlich nicht viel höher über den Carneades hinaus zu ſetzen iſt), einen Wink zu geben. Calliphо wollte einen Mittelweg zwiſchen dem Syſtem des Ariſtipp's und des Zeno einſchlagen, und den Menſchen weder als bloß ſinnliches, noch als bloß geiſtiges Weſen betrachtet wiſſen. Er nahm daher das Vergnügen in Verbindung mit der Moralität, als höchſtes Gut des Menſchen an, doch ſo, daß er der Moralität den höchſten Werth zuerkannte [48])

Uebrigens erkannte Carneades wohl, daß ein allgemeiner Zweifel nicht in das praktiſche Leben übergehen könne, ſondern daß man, um nur zu handeln, etwas

47) Cicero de Finib. III. c. 12. Carneades tuus egregia quadam exercitatione in Dialecticis ſummaque eloquentia rem in ſummum diſcrimen adduxit; propterea, quod pugnare non deſtitit, in omni hac quaeſtione, quae de bonis et malis appelletur, non eſſe rerum Stoicis cum Peripateticis controverſiam, ſed nominum. Academicar. Quaeſt. II. c. 45. Poſſum eſſe medius, ut quoniam Ariſtippus, quaſi animum nullum habeamus, corpus ſolum tuetur, Zeno, quaſi corporis ſimus expertes, animum ſolum complectitur. Calliphontem ſequar, cuius quidem ſententiam Carneades ita ſtudioſe defenſitabat, ut eam probare etiam videretur.

48) Cicero de Finib. II. cap. 6. Callipho adiunxit ad honeſtatem voluptatem, Diodorus ad eandem honeſtatem addidit vacultatem doloris. Tus-

Gewiſſes und Feſtes haben müſſe, um darauf beſtimmte Regeln zu gründen. Dazu iſt aber keinesweges nöthig, daß man die äußeren Objecte erkenne, wie ſie an ſich ſind; vielmehr würde, wenn man nicht eher etwas thun wollte, als bis man alle Objecte und Umſtände, welche dabey vorkommen, bis auf den Grund erforſcht hätte, jedes Handeln, jedes Unternehmen eines Geſchäftes unmöglich werden. Nicht Erkenntniß der Dinge an ſich, ſondern nur Beobachtung und Erkenntniß des Verhältniſſes der äußern Gegenſtände zu uns iſt der Grund unſers Handelns und Verfahrens. Und damit muß ſich ſelbſt der Weiſe begnügen. Wenn er eine Reiſe zur See machen will, ſo kann er nie mit mathematiſcher Gewißheit erkennen, daß er eine glückliche Fahrt haben werde; hat er aber ein gutes Fahrzeug, einen geſchickten Steuermann, iſt die Witterung gut, und das Meer ruhig, der Ort, wohin er reiſen will, nicht zu weit entfernt, ſo hat er ſo viel Grund zur wahrſcheinlichen Hoffnung, daß ſeine Reiſe glücklich ablaufen werde, als er nur wünſchen kann [48]). Dieſe wahrſcheinliche Erkenntniß

Tuſculan. Quaeſt. V. c. 31. Eadem Calliphontis erit Diodorique ſententia, quorum uterque honeſtatem ſic complectitur, ut omnia, quae ſine ea ſint, longe et retro ponenda cenſeat. Gleich darauf ſcheint aber Cicero dem Carneades noch eine andere Behauptung als die des Callipho beyzulegen, doch in ſolchen dunkeln Ausdrücken, daß das Factum ſelbſt nicht dadurch aufgeklärt wird.

49) Cicero Academicar. Quaeſt. II, c. 31. Tale viſum nullum eſſe, ut perceptio conſequeretur, ut autem probatio, multa. Etenim contra naturam eſſet, ſi nihil probabile eſſet, ſequitur omnis vitae ratio, quam tu Luculle commemorabas

niß (beſtimmter würde man ſie Erfahrungserkenntniß nennen können), muß man dem Menſchen laſſen; ſie iſt ſeiner ganzen Natur angemeſſen, da er einen organiſchen Körper und ein Gemüth hat, da er durch die Sinne und die Thätigkeit ſeiner Seele afficirt und in Bewegung geſetzt wird [50]).

Dieſe wahrſcheinliche Erkenntniß gründet ſich auf das Vermögen des Menſchen, afficirt zu werden. Einige Empfindungen ſind mit einem Gefühl der Zuneigung, des Fürwahrhaltens, andere mit einem Gefühl der Abneigung, des Nichtfürwahrhaltens verbunden. Die erſten nannte Carneades εμφασις, wahrſcheinliche Vorſtellungen; die zweyte απεμφασις, unwahrſcheinliche Vor-

bas, everſio. Itaque ei ſenſibus probanda multa ſunt, teneatur modo illud, non ineſſe quidquam tale, quare non etiam falſum nihil ab eo differens eſſe poſſit. Sic quidquid acciderit ſpecie probabile, ſi nihil ſe offeret, quod ſit probabilitati illi contrarium, utetur eo ſapiens, ac ſic omnis ratio vitae gubernabitur; etenim is quoque, qui a vobis ſapiens inducitur, multa ſequitur probabilia, non comprehenſa neque percepta neque aſſenſa, ſed ſimilia veri; quae niſi probet, omnis vita tollatur.

50) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 31. Non enim eſt e ſaxo ſculptus, aut e robore dolatus; habet corpus, habet animum; movetur mente, movetur ſenſibus, ut ei multa vera videantur. Beide Stellen ſind aus Clitomachus Werke de ſuſtinendis aſſenſionibus genommen.

ſtellungen [51]). Dieſe Vorſtellungen können nun bald klar, bald dunkel ſeyn, nach Beſchaffenheit des Objects und Subjects. Wenn z. B. der Gegenſtand zu klein, oder zu entfernt, oder die Sinnorgane ſchwach ſind, dann entſteht eine dunkle Vorſtellung, und das Fürwahrhalten iſt ſchwächer. Es kann ſeyn, daß hier zuweilen der Schein betrügt, eine falſche Vorſtellung den Schein einer wahren annimmt; allein weil das ſelten geſchieht, ſo darf man daher derjenigen, welche gewöhnlich wahrſcheinlich iſt, den Glauben nicht verſagen. Das Gewöhnliche iſt die Regel des Wahrſcheinlichen [52]).

Keine Vorſtellung iſt in dem Menſchen iſolirt; immer hängen mehrere, wie eine Kette zuſammen. Wenn man einen Menſchen wahrnimmt, ſo beſteht die Vorſtellung deſſelben aus mehreren Theilvorſtellungen, theils von dem, was man an dem Menſchen wahrnimmt, Größe, Geſtalt, Farbe, Sprache, Kleidung, theils von ſeinen Verhältniſſen zu den ihn umgebenden Dingen, als Luft, Licht, Geſellſchaft. Je mehr nun dieſe Vorſtellungen mit einander zuſammenſtimmen, keine der andern widerſpricht, deſto mehr gewinnt das Ganze an

51) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotypoſ. 1. §. 230. Επειδη ει μεν περι Καρνεαδην και Κλειτομαχον μετα προσκλισεως σφοδρας πειθεσθαι τε και πιθανον ειναι τι φασιν; adverſ. Mathematic. VII. §. 169. Ὡς ἡ μεν φαινομενη αληθης, εμφασις καλειται παρα τοις Ακαδημαϊκοις και πιθανοτης και πιθανη φαντασια· ἡ δ' ου φαινομενη αληθης, απεμφασις τε προσαγορευεται και απειθης και απιθανος φαντασια.

52) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. VII. §. 171 — 175.

an Wahrſcheinlichkeit. So glauben wir, daß dieſer Menſch Sokrates iſt, wenn wir alles an ihm ſo finden, wie wir es ſonſt wahrgenommen haben, die Größe, die Geſtalt, die Farbe, ſeine Stellung, Kleidung, und an einem Orte, wo er mit keinem Andern ihm ähnlichen verwechſelt werden kann. Eine ſolche Vorſtellung nennt Carneades απερισπαστος, eine wahrſcheinliche zuſammenſtimmende [53]).

Wenn die einzelnen, zu einem Gegenſtande gehörigen Vorſtellungen nicht nur zuſammen ſtimmen, ſondern auch alle einzeln der ſorgfältigſten Prüfung unterworfen worden, wie vorhin die ganze Vorſtellung, wenn Subject und Object, und alle Umſtände und Verhältniſſe in der Lage ſind, wie ſie ſeyn müſſen, und ſich nichts findet, was das Fürwahrhalten zurückhält, dann entſteht der höchſte Grad der Wahrſcheinlichkeit, welche nur eine mit ſich übereinſtimmende, durchgängig geprüfte (διεξωδευμενη) Vorſtellung gewährt. Dieſe Prüfung anzuſtellen, verſtattet nicht immer Zeit und Ort, auch iſt es nicht immer nothwendig, ſo umſtändlich alles zu unterſuchen, ſondern nur bei wichtigen, unſere Glückſeligkeit betreffenden Handlungen [54]).

Dies

53) Sextus Empiricus adverſ. Mathemat. VII. §. 176 — 181. Επει δε ουδε ποτε φαντασιαι μοιοειδης ὑφιςαται, αλλ ἄλυσεως τροπον αλλη εξ αλλης ηρτηται, δευτερον προσγινεται κριτηριον, πιθανη ἁμα και απερισπαςος φαντασια. — ὁταν ουν μηδεμια τουτων των Φαντασιων περιελκη ἡμας τω Φαινεσθαι ψευδης, αλλα πασαι συμφωνως φαινωνται αληθεις, μαλλον πιςευομεν.

54) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VII. §. 182 — 190. Επι μεν γαρ της απε-

ριςπα-

Dieser Probabilismus des Carneades ist nun nichts weiter, als Accesilaus Lehre von dem Gebrauch der Vernunft für das praktische Leben (ευλογιστια) aber weiter ausgeführt. Er gründete sich auf den Beweis, daß für den Menschen keine objectiv reale Erkenntniß beschieden sey, und daß er von seinen Vorstellungen keinen objectiven, sondern nur subjectiven Gebrauch für die Zwecke des praktischen Lebens machen könne. Es ist unverkennbar, daß sein Räsonnement, in Ansehung der Gründlichkeit und Bestimmtheit, noch vieles zu wünschen übrig läßt. An dem Hauptpunkt der Untersuchung streift sie nur vorbey, welche eine tiefere Untersuchung des Erkenntnißvermögens und des Gebiets der reinen Vernunft erfoderte, woraus selbst das Wissen, welches keine Erfahrung voraussetzt, und die gewissen Grundsätze der Erfahrung mit sicherer Bestimmtheit würden herausgehoben worden seyn. Allein der Gang der Gegner, welchen Carneades folgte, führte freylich nur in einer gewissen Ferne darauf hin. Daher hatte selbst seine Wahrscheinlichkeitslehre etwas Unzureichendes und Unbefriedigendes, wenn sie als die dem Menschen einzig mögliche Erkenntnißart gelten sollte, und die Einwürfe dagegen, welche die Stoiker von dem moralischen Bewußtseyn hernahmen, blieben immer unbeant-

ρισπαςου ψιλον ζητειται το μηδεμιαν των εν τη συνδρομη φαντασιων, ως ψευδη ἡμας περιςπαι, πασας δε ειναι αληθεις τε και φαινομενας και μη απιθανους· επι δε της κατα την περιῳδευμενην συνδρομην ἑκαςην των εν τη συνδρομη επιςατικως δοκιμαζομεν· οἱον, οντων κατα τον της κρισεως τοπον, του τε κρινοντος και του κρινομενου, και του δι' οὗ ἡ κρισις, αποςηματος τε και διαςηματος, τοπου, χρονου, τροπου, διαθεσεως, ενεργειας. ἑκαςον των τοιουτων ὁποιον εςι, φιλοκρινουμεν. Cicero Academic. Quaest. II. c. 11, 31.

antwortlich und unbeſiegbar, ſo wenig ſie auch die objectivreale Erkenntniß, die ſie eben ſo wenig in beſtimmte Grenzen einzuſchließen vermochten, gegen die ſkeptiſchen Angriffe vertheidigen konnten.

Unter den Schülern des Carneades verdient allein Clitomachus eine kurze Erwähnung, weil er derjenige war, der die philoſophiſchen Forſchungen des Carneades, der keine Schrift hinterlaſſen hatte, in den ſeinigen zur Kenntniß der folgenden Generationen brachte. Dieſer, von den Alten ſehr geſchätzte Mann war von Geburt ein Carthaginenſer, der in ſeinen männlichen Jahren von dem Rufe des Carneades nach Athen gezogen wurde, ſeinen Namen Asdrubas in den vielleicht gleichbedeutenden Clitomachus veränderte, griechiſche Sitten annahm, das Bürgerrecht in Athen erhielt, und ſein Vaterland nie wieder ſah [55]). Als Schüler und Freund des Carneades, mit dem er bis an deſſen Tod in vertraulichem Umgange lebte, als ein Mann von vielem Geiſte, obgleich weniger Beredſamkeit, war er ganz dazu geeignet, Carneades Räſonnement der Nachwelt zu überliefern, und den Streit der Akademiker mit Ruhm fortzuſetzen. Zu dieſem Behufe hatte er das dogmatiſche Syſtem nicht allein der Stoiker, ſondern auch der Peripatetiker

55) Diogen. Laert. IV. §. 67. Κλειτομαχος, Καρχηδονιος, ουτος εκαλειτο μεν Ασδρουβας, και τη ιδια Φωνη κατα την πατριδα εφιλοσοφει· ελθων δ' εις Αθηνας ηδη τεσσαρακοντα ετη γεγονως, ηκουσε Καρνεαδου, κακεινος αποδεξαμενος αυτου το φιλοπονον, γραμματα τε εποιησε μαθειν και συνηγκει τον ανδρα. Stephanus Byzantin. Plutarch. Orat. I. de Alexandri fortuna p. 328. Cicero Academicar. Quaeſtio. II. c. 6 Tusculan. Quaeſtionum V. c. 37. Symmachus Epiſt. X. 65.

patetiker fleißig ſtudiert und erforſcht [56]). Indeſſen finden wir nicht, daß er irgend einen Schritt weiter gegangen ſey, den Skepticismus mehr begründet, die Grenzen deſſelben beſtimmter unterſchieden, oder über andere Gegenſtände dieſe Cenſur der Vernunft ausgedehnt habe. Unter ſeinen zahlreichen Schriften waren die von der Zurückhaltung des Fürwahrhaltens (περι εποχης) die merkwürdigſten; auch ſchrieb er über dieſelbe Materie zwey Schriften, welche Römern, die eine dem Dichter Lucilius, die andere dem Conſul Cenſorinus gewidmet waren [57]). Carneades hatte zuerſt die Wißbegierde nach philoſophiſchen Unterſuchungen unter den Römern geweckt, ſein Schüler erhielt und erweiterte ſie.

Fünfter Abſchnitt.

Antipater, Panätius, Poſidonius.

Antipater war, wie oben ſchon erwähnt worden, der einzige von den Stoikern, welche ſich zwar nicht mündlich, aber doch ſchriftlich in eine Widerlegung der Skeptis

tis

56) Diogenes Laert. IV. §. 67. Και διεδεξατο τον Καρνεαδην, και τα αυτου μαλιςα δια των συγγραμματων εφωτισεν· ανηρ εν ταις τρισιν αιρεσεσι διατριψας, εν τε τη Ακαδημαικη και Περιπατητικη και Στωικη.

57) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 31, 32.

tiſchen Räſonnements des Carneades einließ; aber weder die Art, wie er ſich dabey benahm, noch die Aufnahme, welche ſeine Bemühung fand, war ſo beſchaffen, daß ſie zur Nachfolge reizen konnte.

Er war aus Tarſus, und ein Schüler des Diogenes [1]). Selbſt noch als er ſterben wollte, rechnete er unter die glücklichen Ereigniſſe ſeines Lebens, daß er von Cilicien nach Athen gekommen war [2]). Ungeachtet er das ganze ſtoiſche Syſtem mit der in ihm gegründeten Anlage zu überſchwenglichen Speculationen angenommen hatte, (aus dieſer Urſache ſcheint ihn wenigſtens Cicero homo opinioſiſſimus zu nennen [3]), ſo band er ſich doch nicht an den Buchſtaben des Syſtems, ſondern forſchte mit ſelbſtſtändigerer Richtung des Geiſtes, welche ihn auf manche abweichende Behauptungen führte. So läuterte er den theologiſchen Lehrbegriff durch ſchärfere Beſtimmung der Idee von Gott. Chryſipp hatte noch eine Menge Untergötter unter der oberſten Welturſache angenommen, welche ſich von dieſer durch die beſchränkte Exiſtenz und ihre Vergänglichkeit unterſchieden. Allein dieſes fand Antipater mit der Idee der Gottheit im Widerſpruche. Die Gottheit läßt ſich nicht den-

1) Cicero führt de offic. II. c. 24. einen andern Stoiker von Tyrus an, welcher ebenfalls ein Stoiker, aber viel jünger als dieſer war: der letzte lebte nach Panätius, ſchrieb über die Pflichten, und ſtarb zu Cicero's Zeiten. Zeno von Tarſus aber war der Schüler des Diogenes, verglichen offic. III. c. 12.

2) Plutarchus de animi tranquillitate. p. 469.

3) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 47.

denken ohne Ewigkeit des Seyns und unbeschränkte Güte und Seligkeit [4]).

In der Lehre von der Freyheit scheint Antipater durch Chrysipps Versuch, Natur und Freyheit zu vereinigen, nicht befriediget worden zu seyn. Es ist nicht genug, sagte er, daß man sagt, die Willensacte sind frey, weil sie nicht von äußern Dingen, sondern von der Natur unsers Geistes abhängen, und bloß durch die Geisteskraft bewirkt werden. Denn findet dasselbe nicht auch bey leblosen Dingen statt? Das Feuer brennt vermöge seiner Natur, durch seine Kraft. Kann man aber darum sagen, daß das Brennen ein freyes Wirken des Feuers sey? Eben so bei der Leyer und andern musikalischen Instrumenten. Man kann also noch immer sagen, daß auch das Wollen eine Wirkung der Natur sey; obgleich unser Geist es ist, der das Wollen ausübt, daß also auch diese Handlungen des Geistes unter dem allgemeinen Gesetz der Naturnothwendigkeit oder des Fatums stehen [5]).

Auch

4) Plutarchus de Stoicor. repugnant. p. 1051. Αντιπατρος ὁ Ταρσευς εν τῳ περι θεων γραφει ταυτα κατα λεξιν· προς δε του συμπαντος λογου την ενεργειαν, ἡν εχομεν περι θεου, δια βραχεων επιλογισομεθα· θεον τοινυν νοου μεν ζωον μακαριον και αφθαρτον και ευποιητικον ανθρωπων. — pag. 1052. ὁσοι δε περιαιρουνται το ευποιητικον των θεων, απο μερους προβαλλουσι τῃ τουτων προληψει κατα τον αυτον λογον, και οἱ νομιζοντες αυτους γενεσεως τε και φθορας κοινωνειν.

5) Nemesius de natur. hominis p. 291. 293. Ἐν χαρ την ὁρμην εφ' ἡμιν ταττουσιν, ὁτι φυσει ταυ-

Auch mit moraliſchen Unterſuchungen beſchäftigte ſich Antipater. Ungeachtet Seneca verſichert, daß er äußern Dingen nicht allen Einfluß auf die Glückſeligkeit des Menſchen abgeſprochen habe [6]); ſo ſcheint er darum doch keinen weſentlichen Lehrſatz des ſtoiſchen Moralſyſtems aufgegeben zu haben, vielmehr war er ein noch ſtrengerer Moraliſt, als ſein Lehrer Diogenes. Cicero berichtet davon ein merkwürdiges Beyſpiel, aus welchem erhellet, daß man zur deutlichern Einſicht in den Sinn und den Umfang des Moralprincips und zur Schärfung der moraliſchen Urtheilskraft erdichtete Fälle zu unterſuchen pflegte. Dergleichen war folgender. Ein Kaufmann führt Getreide von Alexandrien nach Rhodus, zu einer Zeit, da auf dieſer Inſel die größte Noth und Theurung herrſcht; er weiß aber, daß mehrere Kaufleute mit Getreide von Alexandrien abgeſegelt ſind, und hat dieſe beladenen Schiffe nach Rhodus zu ſteuern geſehen. Es fragt ſich nun, ob jener Kaufmann dieſen Umſtand den Rhodiern bekannt machen, oder verſchweigen ſolle, um ſein Getreide deſto theuerer zu verkaufen? Diogenes behauptete, ein Kaufmann ſey zu nichts verbunden, als die

την εχομεν, τι κωλυει, και επι τω πυρι λεγειν ειναι το καιειν, επειδη φυσει καιει το πυρ; ως που και παρεμφαινειν εοικεν ὁ Φιλοπατωρ εν τω περι εἱμαρμενης· ουκ αρα το δι' ἡμων ὑπο της εἱμαρμενης γινομενον εφ' ἡμιν εστι. Der Name eines Stoikers Philopator kommt ſonſt nirgend vor. Daher vermuthete ſchon Menage in ſeinem Commentar zum Diogenes VII. §. 54. mit Recht, daß Philopater ein Schreibfehler für Antipater ſey.

6) Seneca Epiſtola 92. Antipater quoque inter magnos ſectae huius auctores, aliquid le tribuere dicit externis, ſed exiguum admodum.

die in dem bürgerlichen Rechte beſtimmten Fehler der Waare anzuzeigen; im übrigen handele er mit gutem Gewiſſen, und als Kaufmann ſey es ihm nicht zu verargen, wenn er einigen Profit haben wolle. Antipater war mit dieſer Entſcheidung nicht zufrieden. Der Menſch hat die Beſtimmung, das gemeine Beſte zu befördern, daher auch das Wohl anderer Menſchen zu bedenken; nach ſeiner Beſtimmung muß alſo der Grundſatz ſeines Handelns ſeyn, ſeinen Privatvortheil als gemeinen und das gemeine Beſte als ſein eignes zu betrachten. Hieraus folgt, daß der Kaufmann in dem vorliegenden Falle nicht verſchweigen darf, daß eine reichliche Zufuhr von Getreide auf dem Wege ſey; alles, was der Verkäufer weiß, muß auch dem Käufer eröfnet werden. Man ſiehet, daß Diogenes dieſen Fall mehr aus dem rechtlichen, Antipater aus dem moraliſchen Geſichtspunkte betrachtete — Geſichtspunkte, welche freylich bis auf die neueren Zeiten herab aus Mangel eines beſtimmten Princips verwechſelt wurden [7].

Dies

7) Cicero Officior. III. c. 12. In huiusmodi cauſis aliud Diogeni Babylonio videri ſolet, magno et gravi Stoico; aliud Antipatro, discipulo eius, homini acutiſſimo. Antipatro, omnia patefacienda, ut ne quid omnino, quod venditor norit, emtor ignoret. Diogeni, venditorem, quatenus iure civili conſtitutum ſit, dicere vitia oportere, cetera ſine inſidiis agere; et quoniam vendat velle quam optime vendere. — Exmitur Antipatri ratio ex altera parte: quid ais. Tu cum hominibus conſulere debeas, et ſervire humanae ſocietati, eaque lege natus ſis, ut ea habe-

as

Dieſes ſind nicht die einzigen Punkte, in welchen Antipater, ſeiner eignen Prüfung folgend, von andern Stoikern abzuweichen ſich erlaubte; nur wiſſen wir dieſe nicht beſtimmter anzugeben [8]). Bei allen Abweichungen blieb er aber doch ein ſtrenger Dogmatiker und eifriger Stoiker, der ſchon der praktiſchen Richtung wegen, welche ſein Geiſt genommen zu haben ſcheint, auch die theoretiſchen Sätze des Soicismus mit ſeinem Moralſyſtem in den engſten Zuſammenhange zu bringen wußte, und aus dieſer Urſache nicht gleichgültig bei den ſkeptiſchen Angriffen des Carneades blieb. In eine Disputation mit dem Gegner ſich einzulaſſen, war wegen der hinreißenden Beredſamkeit und überwältigenden Geiſtesüberlegenheit des Carneades ein zu großes Wageſtück; er ſuchte daher in einer Gegenſchrift den Skepticismus zu widerlegen, die jedoch, wie es ſcheint, erſt nach ſeinem Tode bekannt wurde [9]). Er griff den Skepticismus des Carneades vorzüglich von der Seite an, daß er mit ſich ſelbſt im Widerſpruche liege. Wenn der Skeptiker, ſo meinte er, behaupte, daß nichts erkennbar ſey, ſo müſſe er, wenigſtens das Eine, daß ſich nichts erkennen laſſe, erkannt haben, ſein Hauptſatz und das

as principia naturae, quibus parere et quae ſequi debeas, ut utilitas tua communis ſit utilitas, viciſſimque communis utilitas tua ſit, celabis homines, quid iis adſit commoditatis et copiae? Verglichen c. 23.

8) Cicero Academic. Quaeſt. II. cap. 47. Quid duo vel principes Dialecticorum, Antipater et Archidemus, opinioſiſſimi homines, nonne multis in rebus diſſentiunt?

9) Plutarch de garrulitate p. 514. Euſebius Praeparat. Evangelic. XIV. c. 8. Er wurde deshalb Καλαμοβοας genannt.

Reſultat aller ſeiner Forſchungen müſſe auf gewiſſen Gründen beruhen, ein Gegenſtand des Wiſſens ſeyn, aber nicht als etwas Ungewiſſes und Zweifelhaftes aufgeſtellt werden, ſonſt verfahre er nicht conſequent [10]). Dieſes Räſonnement würde treffend geweſen ſeyn, wenn Carneades einen poſitiven dogmatiſchen Skepticismus aufgeſtellt hätte; allein da er, wenigſtens ſeiner Abſicht gemäß, nur das verwarf, was die Stoiker behaupteten, nehmlich die Erkenntniß der Dinge an ſich, aus Mangel eines ſolchen ſicheren Criteriums, als die Stoiker gefunden zu haben glaubten, ſo war es in dieſer Rückſicht völlig conſequent, wenn Carneades behauptete, es könne weder in Anſehung des Wiſſens noch des Nichtwiſſens von äußeren Dingen, in Rückſicht auf ihre, von dem Vorſtellen unabhängige Natur etwas gewiſſes behauptet werden. So wie das letzte Reſultat alles Vorſtellens nur Wahrſcheinlichkeit war, ſo ordnete er dieſem Reſultat ſelbſt auch ſein ſkeptiſches Räſonnement unter [11]).

Ueberhaupt fand dieſe Schrift des Antipater keinen Beifall. Eine kraftloſe Vertheidigung giebt dem Angrei-

10) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 9. Sed Antipatro hoc idem poſtulanti, cum diceret, ei, qui affirmaret, nihil poſſe percipi, conſentaneum eſſe, unum tamen illud dicere percipi poſſe, ut alia non poſſent, Carneades acutius reſiſtebat c. 34.

11) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 34. Proinde quaſi ſapiens nullum aliud decretum habeat, et ſine decretis vitam agere poſſit. Sed ut illa habet probabilia, non percepta, ſic hoc ipſum, nihil poſſe percipi; nam ſi in hoc haberet cognitionis notam, eadem uteretur in ceteris, quam quoniam non habet, utitur probabilibus.

greifer immer neues Uebergewicht. Aus dieſem Grunde waren andere Stoiker gar nicht mit dem Unternehmen des Antipater zufrieden. Man müſſe, behaupteten ſie, mit ſolchen Menſchen, die überhaupt nichts Gewiſſes annehmen, gar nicht disputiren. Man dürfe auch nicht erklären, was Erkenntniß und Gewißheit ſey, denn es gebe keinen höhern Grad von Deutlichkeit und Evidenz, als dieſe Begriffe bei ſich führten, ſo daß man die Sache durch neue Erklärungen deutlicher zu machen vermöge [12]). Wir finden alſo auch hier dieſelbe Wirkung des Skepticismus auf die Denkart der meiſten Denker, wie in unſern Zeiten nach Humes noch eindringenderm Skepticismus. Nachdem er bei ſeiner erſten Erſcheinung, nach einem langen dogmatiſchen Schlummer, die denkenden Köpfe in Bewegung

12) Cicero Academ. Quaeſt. II, c. 6. Sed quod nos facere nunc ingredimur, ut contra Academicos diſſeramus, id quidam e Philoſophis, et hi quidem non mediocres, faciendum omnino non putabant; nec vero eſſe ullam rationem diſputare cum his, qui nihil probarent; Antipatrumque Stoicum, qui multus in eo fuiſſet, reprehendebant; nec definiri aiebant neceſſe eſſe, quid eſſet cognitio aut perceptio, aut ſi verbum e verbo volumus, comprehenſio, quam καταλήψιν illi vocant, eosque, qui perſuadere vellent, eſſe aliquid, quod comprehendi et percipi poſſet, inſcienter facere, dicebant, propterea, quod nihil eſſet carius εναργείας, ut Graeci, perſpicuitatem aut evidentiam nos, ſi placet, nominamus — ſed tamen orationem nullam putabant illuſtriorem ipſa evidentia reperiri poſſe, nec ea, quae tam clara eſſent, definienda cenſebant.

geſetzt hatte, hätte man erwarten ſollen, daß der Geiſt der Forſchung neu belebt, und eine neue Richtung erhalten würde. Allein nach einigen vergeblichen Verſuchen, ſich in dem Beſitzſtande zu erhalten, und die Angriffe zu zernichten, fand der Dogmatismus es bequemer, eine vornehmere Miene zu anzunehmen, die Erkenntniſſe, welche der Skepticismus in Anſpruch nahm, als ausgemachte, keinem Zweifel unterworfene Wahrheiten zu betrachten, und den Skepticismus als unnöthige Neckereyen zu ignoriren, um mit gewohnter Gemächlichkeit auf der betretenen Landſtraße fort wandeln zu können. Wenn Arceſilaus und Carneades mißtrauiſch gegen die großen Entdeckungen in dem Felde der Dinge an ſich, deren ſich die Dogmatiker rühmten, es zweifelhaft fanden, ob der menſchliche Geiſt auf demſelben je zu einer Einſicht gelangen könne, ſo äußerten zuletzt die Stoiker, nachdem ſie auf dem Wege der Polemik nichts ausgerichtet hatten, ihr höchſtes Befremden, wie man etwas, das dem gemeinen Menſchenverſtande ſo klar und einleuchtend ſey, noch bezweifeln könne, und erklärten alle weitere Unterſuchung über Wiſſen und Erkenntniß, über die Principien und die Bedingungen derſelben für unnöthig. Das war alſo eine Appellation an den gemeinen Menſchenverſtand, wie man ſie gerade dem Humiſchen Skepticismus in neuern Zeiten entgegengeſetzt hatte.

Der eigentliche Streit hatte alſo hiermit ein Ende. Die Akademiker ſtanden nun gewiſſermaßen ohne Gegner da; eine Urſache, daß ihr Kämpfen gegen den Dogmatismus ſelbſt bei dem Mangel einer widerſtrebenden Kraft nach und nach ihr Intereſſe verlor. Ihre Schule dauerte noch einige Zeit fort, aber mit weniger Aufſehen und Einfluß, bis ſie endlich ſelbſt wieder zu dem Dogmatismus umlenkten. Indeſſen hatte ſich in dem ſtoiſchen Syſtem doch auch manches geändert. Ungeachtet die Hauptſätze deſſelben bei den meiſten Anhängern der

Stoa

Stoa unerschüttert in Ansehen blieben, äußerte sich doch bei einigen manches Mißtrauen und größere Behutsamkeit in dem Behaupten und Verfechten einiger speculativen Sätze; der praktische Theil des Systems gewann vorzüglich die Aufmerksamkeit der besten Köpfe, und es regte sich ein thätigerer Forschungsgeist, die Grundsätze, welche sich auf das praktische Leben des Menschen beziehen, immer systematischer und vollständiger mit steter Rücksicht auf das wirkliche Leben zu bearbeiten. Dieselbe Veränderung offenbaret sich schon an den Stoikern, die auf den Chrysippus folgten, noch einleuchtender aber an dem Panätius.

Panätius war einer der berühmtesten und verdienstvollsten Stoiker, aus Rhodus gebürtig, aus einer edeln Familie, von dessen Lebensumständen nur die wenigen Umstände bekannt sind, daß er ein Schüler des Antipater, eine Zeitlang sich in Rom aufhielt, in vertrauter Freundschaft mit dem jüngeren Africanus lebte, denselben auf seinen Reisen und Feldzügen begleitete, noch mehrere vornehme Römer mit den Grundsätzen der stoischen Philosophie bekannt machte, und auch in Griechenland mehrere Schüler zog, unter welchen Posidonius, Mnesarchus und Hecato die berühmtesten sind [13]). Diese Lebensweise unter gebildeten Menschen, die keine Schulgelehrten, die Schätzung anderer Philosophen, die keine Stoiker waren, scheint für die Bildung seines Geistes von großem Einfluß gewesen zu seyn, ihn für unbefangenes Denken und Forschen empfänglicher, und vom Sectengeiste frey erhalten zu haben. Die Scheidewand zwischen dem stoischen und den andern Systemen fiel größtentheils nieder; das Gute und Vernünftige wurde in

13) Cicero de Divinat. I. c. 3. De Oratore I. c. 11. De Finib. IV. cap. 9. II. c. 8.

allen Fällen, wo es ſich fand, geſchätzt, ohne deswegen das Eigenthümliche des ſtoiſchen aufzugeben. Das Speculative des ſtoiſchen Syſtems intereſſirte ihn weniger, als das Praktiſche; er ſchliff manches Rauhe und Eckigte ab, und gab ſeinem Stil und Ausdruck mehr Eleganz und Gefälligkeit, als ſonſt bei Stoikern gewöhnlich war [14]). Alles dieſes vereinigte ſich bei dem Panätius, um ihn zu dem Denker und Schriftſteller zu bilden, welcher das Edle, Erhabene und praktiſch Brauchbare der ſtoiſchen Lehre für ein größeres gebildetes Publicum, ohne Schulgewand populär und doch mit eindringender Kraft darſtellen, und der ſtoiſchen Philoſophie unter den Römern ein entſchiedenes Anſehen verſchaffen konnte [15]).

In

14) Cicero de Finib. IV. c. 28. Quam illorum triſtitiam atque aſperitatem fugiens Panaetius, nec acerbitatem ſententiarum, nec diſſerendi ſpinas probavit, fuitque in altero genere mitior, in altero illuſtrior, ſemperque habuit in ore Platonem, Ariſtotelem, Xenocratem, Theophraſtum, Dicaearchum, ut ipſius ſcripta declarant. Am meiſten ſchätzte er unter den Alten den Plato, quem enim omnibus locis divinum, quem ſapientiſſimum, quem ſanctiſſimum, quem Homerum philoſophorum appellat. Er billigte alle Lehrſätze deſſelben, ausgenommen die Ueberzeugung von der Unſterblichkeit der Seele. Tusculanar. Quaeſtionum I. c. 32.

15) Cicero de Leg. III. c. 6. Ain tandem? etiam a Stoicis iſta tractata ſunt? Non ſane, niſi ab eo, quem modo nominavi (Dione Stoico) et poſtea a magno homine, et inprimis erudito, Pa-

In der theoretiſchen Philoſophie fieng Panätius an, gleich andern Stoikern an dem Lehrſatze von der Weltverbrennung zu zweifeln. Ihm ſchien es wahrſcheinlicher, daß das Univerſum fortdauere, als daß alles, wie die ältern Stoiker gelehrt hatten, in Feuer verwandelt werde [16]). Eben ſo bezweifelte er die Divination, mit derſelben Bedachtſamkeit, welche einer noch nicht vollendeten Unterſuchung anſteht [17]). In der Pſychologie wich er von den älteren Stoikern in Anſehung der Vermögen der Seele ab. Das Zeugungsvermögen ſchloß er mit Recht aus der Zahl derſelben aus, und machte es zu einer Eigenſchaft des organiſchen Körpers; das Sprachvermögen aber ordnete er dem Vermögen der willkürlichen Bewegung

Panaetio. Nam veteres verbo tenus, acute illi quidem, ſed non ad hunc uſum popularem atque civilem, de republica diſſerebant.

16) Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. pag. 414. Παναιτιος πιθανωτεραν ειναι νομιζει και μαλλον αρεσκουσαν αυτῳ την ἀιδιοτητα του κοσμου, ἡ την των ὁλων εις πυρ μεταβολην. Diogenes ſagt VII. §. 142. Παναιτιος δε ἀφθαρτον απεφηνατο τον κοσμον. Allein es iſt ein Fehler, dergleichen bei ihm mehrere vorkommen.

17) Cicero de Divinat. I. c. 2. Sed de Stoicis, vel principibus eius disciplinae, Poſidonii doctor, diſcipulus Antipatri, degeneravit Panaetius; nec tamen auſus eſt negare vim eſſe divinandi, ſed dubitare ſe dixit. Diogenes begeht wieder denſelben Fehler, wenn er VII. §. 149. ſagt: ὁ μεν γαρ Παναιτιος ανυποστατον αυτην φησιν.

unter [18]). Ungeachtet ſeiner Vorliebe für Plato's philoſophiſchen Geiſt konnte er doch ſeine Gründe für die Unſterblichkeit der Seele nicht überzeugend finden; die Sterblichkeit derſelben folgerte er vielmehr aus der Aehnlichkeit der Kinder mit ihren Eltern, (wie Cleanthes, man ſehe oben S. 237.) und aus den Seelenkrankheiten. Denn jene Aehnlichkeit, welche nicht allein das Körperliche, ſondern auch das Geiſtige betreffe, beweiſet, daß die Seelen wie die Körper entſtänden, und was Leiden und Kränklichkeiten unterworfen ſey, müſſe auch vergänglich ſeyn [19]).

Am berühmteſten wurde Panätius durch ſein Werk über die Pflichten (officia), von dem wir jedoch wenig mehr als die Exiſtenz wiſſen würden, wenn nicht Cicero in ſeinen Abhandlungen über denſelben Gegenſtand dieſen Stoiker zum Muſter genommen hätte. Cicero verſichert, daß von den Pflichten bis auf Panätius, Niemand ſo ausführlich, ſo deutlich und gründlich, zugleich aber ſo populär geſchrieben habe [20]). Mit großer Klarheit führte er alles, was über dieſen Gegenſtand zu ſagen war, auf drey Hauptfragen zurück, auf die, wenn man einen Entſchluß, was man thun und nicht thun ſolle, faſſen wolle, alles ankomme: iſt es recht, iſt es nützlich oder ſchädlich, wie muß

18) Nemeſius de natura hominis c. 15. p. 212. Παναιτιος δε ὁ Φιλοσοφος το μεν φωνητικον της καθ' ὁρμην κινησεως μερος ειναι βουλεται· — το δε σπερματικον ου της ψυχης μερος αλλα της Φυσεως. Man vergl. oben S.

19) Cicero Tuscul. Quaeſt. I. c. 32.

20) Cicero de Offic. III. c. 2. Panaetius igitur, qui ſine controverſia de officiis accuratiſſime dis-

muß der Widerſtreit zwiſchen dem, was recht und was nützlich ſcheinet, entſchieden werden? Die erſten beiden Theile hatte Panätius vollendet, den dritten aber unbearbeitet gelaſſen, ungeachtet er dreyßig Jahre nach der erſten Bekanntmachung des Werks noch lebte. Auch hatte keiner ſeiner Schüler, ſelbſt Poſidonius nicht, einen Verſuch gemacht, dieſe Lücke vollſtändig auszufüllen, weil ſich niemand ſo viel zutraute, ein ſo vortreffliches Werk auf eine würdige Weiſe fortzuſetzen und vollenden zu können [21]).

So viel man von den Abhandlungen des Cicero auf die Schrift des Panätius ſchließen kann, ſcheint Panätius die Lehre von den Pflichten auf eine populäre, auch für diejenigen, welche keine ſtoiſchen Schulgelehrte waren, verſtändliche Weiſe abgehandelt, und daher auch aller, den Stoikern eigenthümlichen Terminologie, ſich enthalten zu haben. Auch ſcheint es aus dieſem Grunde eher Lob als Tadel zu verdienen, daß er nicht einmal die Erklärungen der Schule über die Gattung und Arten von vernünftigen Handlungen (καθηκοντα) an die Spitze ſeiner Handlungen ſetzte, wie es Cicero verlangte [22]). Daher blieb auch die Rückſicht auf den vollkommenen Weiſen und deſſen Tugendcharakter, und überhaupt alles, was in die Propädeutik der Moral und allgemeine praktiſche Philoſophie gehört, weg; nur die Anwendung des allgemeinen Moralprincips auf Menſchen, wie ſie gewöhnlich ſind, und den Beruf fühlen, der hohen Beſtimmung des Menſchen immer näher zu kommen, und ſich

disputavit, quemque nos, correctione quadam adhibita, potiſſimum ſecuti ſumus.

21) Cicero de Offic. III. c. 2. Epiſtol. ad Attic. XVI. 11.

22) Cicero de Offic. I. c. 2.

sich bestreben, in ihren Handlungen immer den Charakter der Vernunft darzustellen, scheint der Zweck des Buchs gewesen zu seyn [23]). So wenig daher die wissenschaftliche Cultur durch dies Werk etwas gewonnen haben mag, so blickt doch durch das Ganze ein sehr edler, gebildeter Geist, der die stoischen Grundsätze mit großer Deutlichkeit darzustellen vermochte, und selbst in dem annehmlichern Gewande den würdevollen Ernst der Weisheit nicht verläugnete.

Die praktischen Ideen, welche seiner Schrift zum Grunde lagen, deren weitere Erörterung aber nicht in seinen Plan gehörte, stimmen mit denen des Chrysipps und der übrigen Stoiker vollkommen zusammen, und auch da, wo er abzuweichen scheint, wird man finden, daß er nur anstößige Ausdrücke vermied, oder die Begriffe genauer bestimmte. Er nahm an, daß das Sittliche nicht allein das höchste, sondern auch das einzige Gut sey; daß die Tugend an sich, nicht etwa darum, daß sie Vortheile bringe, Achtung verdiene; daß die Sittlichkeit der höchste Maaßstab sey, nach welchem der Werth alles Uebrigen müsse bestimmt werden; daß daher der höchste Grundsatz der Moral fodere, daß man der Natur gemäß lebe, das heißt: die Tugend um ihrer selbst willen achte, und alles Uebrige, der Natur des Menschen angemessene, nur dann und unter der Bedingung wähle, wenn es mit der Tugend nicht streite [24]). Diesem nach behauptete er, es könne keinen

23) Cicero de Offic. III. c. 3.

24) Cicero de Offic. III. c. 3. Quod si is esset Panaetius, qui virtutem propterea colendam dice-

nen wahren Widerſtreit zwiſchen dem Sittlichen und Nützlichen geben; denn nichts könne nützlich ſeyn, wenn es nicht auch ſittlich ſey, und alles was ſittlich ſey, müſſe auch nützlich und heilſam ſeyn; nichts ſey verderblicher geweſen, als die Trennung dieſer beiden mit einander verbundenen Dinge. Wo das Nützliche mit dem Sittlichen in Colliſion komme, da ſey es nicht das wahre, ſondern nur das ſcheinbar Nützliche, durch deſſen Erwerb oder Verluſt die Glückſeligkeit des Lebens weder etwas gewinne, noch verliere [25]).

In einem einzigen Punkte ſcheint Panätius das Syſtem der ältern Stoiker verlaſſen zu haben, darinn nehme

diceret, quod ea efficiens utilitatis eſſet — liceret ei dicere, utilitatem aliquando cum honeſtate pugnare. — Etenim, quod ſummum bonum a Stoicis dicitur, convenienter naturae vivere, id habet hanc, ut opinor, ſententiam, cum virtute congruere ſemper, cetera autem, quae ſecundum naturam eſſent, ita legere, ſi ea virtuti non repugnarent.

25) Cicero de Offic. III. c. 3. Sed cum ſit is, qui id ſolum bonum iudicet, quod honeſtum ſit; quae autem huic repugnent ſpecie quadam utilitatis, eorum neque acceſſione meliorem vitam fieri, nec deceſſione peiorem — c. 7. Ac primum Panaetius in hoc defendendus eſt, quod non utilia cum honeſtis pugnare aliquando poſſe dixerit, (neque enim ei fas erat) ſed ea, quae viderentur utilia. Nihil vero utile, quod non idem honeſtum; nihil honeſtum, quod non idem utile ſit, ſaepe teſtatur; negatque ullam peſtem maiorem in vitam hominum invaſiſſe, quam eorum opinionem, qui iſta diſtraxerint.

nehmlich, daß er die Apathie verwarf [26]). Allein bei genauerer Unterſuchung findet man das Reſultat, daß Panätius über dieſen Gegenſtand, welcher mit den Grundſätzen des ſtoiſchen Syſtems ſo innig zuſammenhängt, nicht anders gedacht habe, als Zeno und Chryſipp; daß er den Sinn, welcher mit dem Wort Apathie verknüpft war, genauer beſtimmte, und die eine unnatürliche Bedeutung verwarf, nach welcher der Weiſe ſelbſt gegen unwillkührliche Eindrücke und Gefühle unempfindlich ſeyn ſolle. Die Apathie iſt nicht Verläugnung der ſinnlichen Natur, ſondern Freyheit und Selbſtſtändigkeit des vernünftigen Weſens, vermöge welcher es ſich nicht von den Sinneneindrücken dictiren läßt, was für gut und böſe zu halten ſey, ſondern dieſes nach Ideen der Vernunft beſtimmt. Dieſe Autonomie verſtand Zeno und Chryſipp unter Apathie, und nichts anders verſtand Panätius [27]).

Alle

26) Gellius Noct. Attic. XII. c. 5. Αταραξια enim atque απαθεια non meo tantum, ſed quorundam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum, ſicuti Panaetii, gravis atque docti viri, iudicio improbata abiectaque eſt. Meiners Geſchichte der Ethik 1 Th. S. 180.

27) Dieſes wird vollkommen einleuchtend, wenn man mit dem angeführten Kapitel des Gellius das erſte des neunzehnten Kapitels vergleicht, wo eine Stelle aus Epictets Abhandlungen mit derſelben Beſtimmung der Sache angeführt wird, und Gellius hinzuſetzt: quas (διαλεξεις) ab Arriano digeſtas congruere ſcriptis Zenonis et Chryſippi non dubium eſt. In wie weit Diogenes Recht habe, wenn er VII. §. 128. von Panätius und Poſidonius anführt, ſie hätten behauptet: die Tugend ſey

zur

Alle drey Schüler des Panätius machten ſich durch ihre Philoſopheme und durch ihre Schriften bekannt. Hekaton, welcher nebſt dem Poſidonius ein Rhodier war, hatte, wie man aus ſeinen Schriften ſchließen kann, ſo wie ſein Lehrer, mehr Sinn für die praktiſche Philoſophie, und ein ähnliches Werk von den Pflichten geſchrieben, worinn er unter andern auch mehrere caſuiſtiſche Fragen unterſuchte, und meiſtens nach ſtrengen moraliſchen Grundſätzen entſchied [28]).

Mneſarchus, welcher zu Athen die ſtoiſche Philoſophie lehrte, und Poſidonius von Apamea in Syrien, der ſich aber in Rhodus die größte Zeit ſeines Lebens aufhielt, und daſelbſt die ſtoiſche Philoſophie lehrte, ſcheinen den praktiſchen Sinn ihres Lehrers weniger angenommen zu haben, ungeachtet ſie beide, vorzüglich der letzte, unter den Stoikern, ſelbſt den ſpäteren, großes Anſehen erhielten. Von dem erſten führt Stobäus nur ein Paar Philoſopheme über das Verhältniß der Subſtanz zu den Accidenzen, und über Gott an [29]). Sein Hauptverdienſt ſcheint aber doch nur darinn beſtanden zu haben, daß er Zenos Syſtem bündig und deutlich vortrug [30]). Dieſes gilt auch von dem Poſidonius

ſ

zur Glückſeligkeit des Lebens nicht hinreichend, ſondern es gehöre auch dazu Geſundheit, Stärke und andere äußere Hülfsquellen, läßt ſich nicht entſcheiden. Von dem letztern iſt es wenigſtens erweislich falſch; alſo vermuthlich auch von dem erſten.

28) Cicero de Offic. III. c. 15, 23.

29) Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. p. 61, 436

30) Cicero Academicar. Quaeſt. II. c. 22. de Finib. I. c. 2. Ne ipſos quidem Graecos eſt cur tam multos legant, quam legendi ſunt. Quid

us, dem berühmtesten der damaligen Stoiker. U
achtet Seneca versichert, daß ihm die Philosophie
zu verdanken habe [31]), so würde es doch schwer hal
eines von seinen Verdiensten nahmhaft zu machen.
war ein gelehrter, belesener Mann, der alle Theile d
Philosophie, doch vorzüglich die theoretische in Schri
ten bearbeitete, und die Grundsätze der Stoa wahrschei
lich mit gutem Glück erläuterte. Dies ist aber auch alles
was aus den wenigen Bruchstücken, die wir von seinem
Philosophiren finden, hervorgeht. Wenn er auch in
manchen einzelnen Gegenständen menschlicher Nachfors
schung eine Idee aufstellt, welche vielleicht einen helleren
Blick verräth; wenn er z. B. anstatt daß die ältern Stoi
ker Gott, Natur und Fatum als völlig Eins und
dasselbe betrachteten, eine gewisse Stufenfolge
zwischen dreyen annahm, so daß ihm, (wenn wir aus ei
nem einzelnen dastehenden Fragment nicht zu viel schlies
sen) Gott das Ursprüngliche, Erste, die Na
tur und das Fatum das Abgeleitete ist [32]),
so vermissen wir dagegen in andern den eigentlich philos
sophisch wissenschaftlichen Geist. So scheint er die Phi
los

Quid enim est a Chrysippo praetermissum in Stoicis? legimus tamen Diogenem, Antipatrum, Mnesarchum, Panaetium, multos alios, inprimisque familiarem nostrum Posidonium.

31) Seneca Epistol. 90. Posidonius, ut mea fert opinio, unus ex iis, qui plurimum philosophiae contulerunt.

32) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 178. Ποσειδωνιος τριτην (ειμαρμενην) απο Διος. πρωτον μεν γαρ ειναι τον Δια, δευτεραν δε την Φυσιν, τριτην δε την ειμαρμενην.

losophie als ein wiſſenſchaftliches Ganze nicht genug von andern Kenntniſſen geſondert zu haben, wenn er behauptete, daß alle Wiſſenſchaften und Künſte, ſelbſt bis auf die mechaniſchen herab, Erzeugniſſe der Philoſophie ſeyen [33]). Doch dieſer Gedanke ließe ſich vielleicht noch vertheidigen, weil Poſidonius, durch einen zu weiten Begriff von dem Weiſen (ſapiens) verführt, im Grunde nichts anders behauptet, als daß alle Künſte und Erfindungen, wodurch das menſchliche Leben geſichert, erhalten, geſchützt und verſchönert wird, von dem denkenden und verſtändigern Theile des Menſchengeſchlechts herrühren. Aber er gieng offenbar zu weit, und hob alle Grenzbeſtimmung der Philoſophie auf, wenn er alle freyen Künſte, Mathematik, Aſtronomie, Muſik, Dichtkunſt u. ſ. w. zur Philoſophie rechnete [34]). Freylich hatten alle ſtoiker bis hieher den Begriff der Philoſophie viel zu wenig wiſſenſchaftlich beſtimmt, und die Grenzen derſelben in zu groſſer Ausdehnung gelaſſen; und Poſidonius ſcheint nichts anders gethan zu haben, als daß er jenen zu weiten Begriff mehr entwickelte, und was in demſelben lag, deutlicher hervorzog — ein Verfahren, welches die Vielſeitigkeit ſeines Geiſtes und ſeiner Kenntniſſe, und auf der an-

33) Seneca Epiſt. 90. Hactenus Poſidonio aſſentior; artes quidem a philoſophia inventas, quibus in quotidiano uſu vita utitur, non conceſſerim.

34) Seneca Epiſtol. 88. Quemadmodum, inquit, eſt aliqua pars philoſophiae naturalis, eſt aliqua moralis, eſt aliqua rationalis, ſic et haec quoque liberalium artium turba locum ſibi in philoſophia vindicat.

andern Seite die Zurückführung aller noch so mannichfaltigen Kenntnisse und Kunstfertigkeiten auf den letzten Zweck des Menschen begünstigte [35]); aber gleichwohl ist es auffallend, daß dieser wissenschaftliche Fehler erst von dem Seneca gerügt werden mußte.

Nicht weniger auffallend ist es, daß Posidonius die Mantik, welche Panätius wenigstens zu bezweifeln angefangen hat, wieder mit allen ihren Zweigen in Schutz nahm, ja sie sogar noch mehr zu gründen suchte. Doch auch darinn bewies er sich als ächten und consequenten Stoiker, indem er die Folgerungen, welche in den Grundsätzen lagen, nur mehr entwickelte. Wenn man bedenkt, daß die Mantik in jenen Zeiten in gewisser Rücksicht das war, was die Offenbarung in unsern Zeiten den Theologen ist, so wird man sich nicht wundern, daß Posidonius die Idee der die Welt als beseelender Geist durchdringenden Gottheit zur Begründung des Glaubens an die Mantik benutzte. So sagte er gleichstimmig mit Chrysipp und Antipater, bei der Wahl der Opferthiere sey die in der ganzen Natur verbreitete Denkkraft mit im Spiele, oder es könnten auch während des Opferns einige Veränderungen in den Eingeweiden der Opferthiere vorgehen, daß etwas fehle oder überzählig vorhanden sey, weil alles dem Willen Gottes unterworfen sey [36]). Auf eben dies

35) Seneca Epistol. 88. 121.

36) Cicero de Divinat. II. c. 15. Pudet me non tui quidem, cuius etiam memoriam admiror, sed Chrysippi, Antipatri, Posidonii, qui idem istuc quidem dicunt, quod est dictum a te, ad hostiam deligendam ducem esse vim quandam sentientem atque divinam, quae toto confusa

dieſelbe Art wollte er auch die Realität wahrſagender Träume, wofür er auch Erfahrungen anführte, theils aus der Verwandtſchaft menſchlicher Seelen mit der Gottheit, theils aus dem Aufenthalt unſterblicher Seelen in der Luft, an welchen die untrüglichen Wahrzeichen künftiger Begebenheiten zu leſen ſeyen, theils endlich daraus beweiſen, daß die Götter in dem Traume, vorzüglich kurz vor dem Tode, ſich mit den Seelen unmittelbar unterredeten, und das Künftige offenbarten [37]). Welcher Keim von Schwärmerey liegt nicht in dieſen Ideen? Der beſſere praktiſche Geiſt des Syſtems und der Manner, die es annahmen, hinderten wahrſcheinlich die ſtärkere Entwickelung deſſelben.

fuſa mundo ſit. Iſtud vero multo etiam melius, quod et a te uſurpatum eſt, et dicitur ab illis: cum immolare quispiam velit, tum fieri exorum mutationem, ut aut abſit alignd aut ſuperſit; deorum enim numini parere omnia.

37) Cicero de Divinat. I. c. 30. Divinare autem morientes, etiam illo exemplo confirmat Poſidonius, quod affert, Rhodium quendam morientem ſex aequales nominaſſe et dixiſſe, qui primus eorum, qui ſecundus, qui deinde deinceps moriturus eſſet. Sed tribus modis cenſet deorum appulſu homines ſomniare; uno, quod praevideat animus ipſe per ſeſe, q ppe qui deorum cognatione teneatur; altero, quod plenus aer ſit immortalium animorum, in quibus tanquam inſignitae notae veritatis appareant; tertio, quod ipſi dii cum dormientibus colloquantur; idque, ut modo dixi, facilius evenit appropinquante morte, ut animi futura augurentur.

Auch Poſidonius war, wie im übrigen, ein ſtrenger Stoiker, was die praktiſche Philoſophie betrifft, nicht allein im Lehren, ſondern auch im Leben [38]); doch hat er ſich auch hier kein anderes Verdienſt erworben, als daß er die Grundſätze der Stoa als Lehrer und Schriftſteller glücklich erläutert und angewandt, und ſie überzeugender vorgetragen hat. So wußte er die Beobachtungen über den Inſtinkt, und beſonders die Kunſttriebe der Triebe zur Beſtätigung der Lehre von einer in der Welt verbreiteten Denkkraft zu benutzen, und daraus den Grundſatz der Moral, der Natur gemäß, d. h. dem Zweck der Beſtimmung gemäß leben, welche die Natur jedem Weſen vorgeſchrieben hat, zu erläutern und zu beſtätigen, indem ſich dieſe Beſtimmung auch ohne deutliches Denken durch ein dunkeles Gefühl ankündige, und dadurch jedes

38) Wenn Meiners in ſeiner Geſchichte der Ethik ſich auf Diogenes Laertes VII. §. 128. beruft, daß Poſidonius die ſtrenge Moral der Stoiker gemildert habe, indem er lehrte, die Tugend ſey nicht allein hinreichend zur Glückſeligkeit, und daß er auch Reichthum und Geſundheit unter die Güter gerechnet habe, ſo verliert dieſes Zeugniß alles Gewicht, da Seneca ausdrücklich das Gegentheil verſichert, Epiſtol. I. 87. Poſidonius lic interrogandum ait: quae neque magnitudinem animo dant, nec fiduciam nec ſecuritatem, non ſunt bona: divitiae autem et bona valetudo et ſimilia his, nihil horum faciunt: ergo non ſunt bona. Hanc interrogationem magis etiamnum hoc modo intendit: quae neque magnitudinem animo dant, nec fiduciam, nec ſecuritatem, contra autem inſolentiam, tumorem, arrogantiam creant, mala

des Thier, wie den Menſchen, zum Handeln treibe [39]). Dadurch ſollte wahrſcheinlich der Einwurf abgewieſen werden, als ſeyen die moraliſchen Gebote etwas dem Menſchen von außenher Aufgedrungenes; aber es bedarf keiner Erinnerung, daß dieſer Weg nicht am glücklichſten gewählt war, ſchon darum, weil ſich aus demſelben mehr als das zu Beweiſende herleiten ließ. Uebrigens war es eine gute Bemerkung, daß es Fälle gebe, wo die Pflicht verbietet, etwas zu thun, und wenn auch dem Staate der größte Vortheil dadurch könnte geſchafft werden [40]).

mala ſunt; a fortuitis autem in haec impellimur: ergo non ſunt bona —

Cicero Tusculanar. Quaeſtion. III. c. 25.

39) Seneca Epiſt. 121.

40) Cicero Offic. 1. c. 35. Sunt enim quaedam partim ita foeda, partim ita flagitioſa, ut ea, ne conſervandae quidem patriae cauſa, ſapiens facturus ſit. Ea Poſidonius collegit permulta, ſed ita taetra quaedam, ita obſcena, ut dictu quoque videantur turpia.

Sechs
Philo u

Die neue Akademie hatte
höchste Stufe von Glanz
einigten sich mehrere Um
des Skepticismus schwäch
Denker wieder in das Gelei
führen mußten. Die Akademi
des Carneades gehoben,
hauptsächlich auf den persön
Mannes, seinem Scharfsinn,
glücklichen Darstellungsgabe;
gung angenommen zu werden,
thümliche Stimmung des Geis
von Nüchternheit, Selbstverläu
voraus, um den so natürlichen
der Erkenntniß wenigstens zurück
Ursachen ist es sehr begreiflich,
Vertheidiger und Erweiterer des
hältniß zu der zahlreichen Schule
kleinere Zahl bildete. Für die
dabey immer abschreckend
System,

Stoiker nicht einmal ein groſses Intereſſe für die Widerlegung deſſelben zeigten, ſondern ihn als bloſse Chicane betrachteten, und ihren Weg für ſich giengen [1]).

Die Anhänger der Stoa hatten nicht dieſelben Schwierigkeiten zu überwinden, und der Hang zu Speculationen kam ihnen ohnedem zu ſtatten, daher breitete ſich dieſe Schule, während ſie von den Akademikern beſtritten wurde, am meiſten aus; nicht allein in Athen, ſondern auch in Rhodus wurde ihr Syſtem öffentlich gelehrt, und in Rom bekannten ſich die edelſten Römer für daſſelbe. Noch weit mehr begünſtigte das moraliſche Intereſſe den Skepticismus. Die innere Stimme der Vernunft, welche die Erfüllung der Pflicht ohne alle andere Rückſicht gebietet, die Billigung, welche das Sittliche in den Handlungen und Geſinnungen als ſchuldigen Tribut foderte und erhielt, dieſe Achtung, welche die Dogmatiker mit den Skeptikern theilten, auch wenn die letzten über den Grund derſelben in Ungewißheit ſchwebten, ſchien ſich immer mehr mit ausgemachten Grundſätzen und Ueberzeugungen, als mit einer allgemeinen Skepſis zu vertragen.

Dieſe allgemein wichtige Angelegenheit der Menſchheit bot den Akademikern und Stoikern einen Vereinigungs-

1) Cicero de natur. Deor. I. cap. 5. Non enim hominum interitu ſententiae quoque occidunt, ſed lucem auctoris fortaſſe deſiderant. Ut haec in philoſophia ratio contra omnia differendi, nullam rem aperte iudicandi, profecta a Socrate, repetita ab Arceſila, confirmata a Carneade, usque ad noſtram viguit aetatem, quam nunc propemodum orba eſſe in ipſa Graecia intelligo; quod non Academiae vitio, ſed tarditate hominum arbitror contigiſſe. Academicarum Quaeſtion. II. c. 22.

gungspunkt dar, zu welchem noch ein anderer kam. Der Sectengeist der Stoiker hatte in dem Grade abgenommen, daß sie auch andere Denker außer ihrer Schule zu schätzen anfingen, und gerade diejenigen, welche die praktische Philosophie für die eines Philosophen wichtigste Beschäftigung hielten, wie unter andern Panätius, giengen darinn am meisten mit ihrem Beyspiele vor. Plato, dessen Geringschätzung die erste Veranlassung mit zu der Spaltung zwischen den Stoikern und Akademikern gegeben hatte, erhielt die Genugthuung, selbst von den Nachfolgern des Zeno allen andern Philosophen des Alterthums vorgezogen zu werden. Dieses bot ebenfalls den Akademikern wieder die Hand zur Vereinigung, welche nie aufgehört hatten, den philosophischen Geist des Plato zu schätzen. Da wenigstens einige Stoiker gerecht gegen diesen großen Mann waren, seine Verdienste anerkannten, und da auf der andern Seite die letzten Akademiker behaupteten, daß die größte Uebereinstimmung zwischen den Stoikern und dem Plato, vorzüglich in dem Praktischen statt finde, so war ein großer Schritt zur Vereinigung beyder Parthieen gethan, und der Uebergang der Akademiker zu dem Dogmatismus, zugleich auch zu den Vereinigungsversuchen mehrerer philosophischer Systeme vorbereitet, welche in der Folge so lange Zeit, ohne großen Gewinn für die Wissenschaft, die denkenden Köpfe beschäftigten.

Den ersten Schritt zu dieser Näherung der Parthieen that Philo, den zweyten Antiochus, womit er als Akademiker beynahe förmlich zu dem Systeme der Stoiker übertrat.

Philo, aus Larissa, war der berühmteste Schüler des Klitomachus, der in dem Mythridatischen Kriege, als Athen von Mithridates erobert wurde, mit andern angesehenen Athenienſern nach Rom auswanderte und daselbst Philosophie und Beredsamkeit lehr-

lehrte [2]). Numenius erzählt bei dem Eusebius, daß er als Nachfolger des Klitomachus in der Akademie, den Streit gegen die Stoiker sehr eifrig fortgesetzt habe, in der Folge aber, da der Skepticismus den Reiz der Neuheit verlohren hatte, und manche unangenehme Erfahrungen nur zu sehr das Leben ihm verbitterten, er in seinem Innern von der Grundlosigkeit der Skepsis überzeugt worden, und gewünscht habe, einen stärkern Gegner zu finden, um sich mit Anstand zurückziehen und zu dem Dogmatismus wieder bekennen zu können [3]). In dieser Nachricht sind wahrscheinlich einige wahre Facta mit falschen vermischt worden. Daß Philo sich einen Gegner gewünscht habe, daß die Akademiker kein Aufsehen mehr machten, ist sehr glaublich; daß aber Philo darum in seinem Innern aufgehört habe, ein Akademiker zu seyn, mag nur eine grundlose Vermuthung seyn. Wenigstens versichert Cicero, der davon besser unterrichtet seyn konnte, daß Philo, so lange er lebte, nie den Skepticismus aufgegeben habe [4]).

2) Cicero Brutus c. 89. Tusculanarum Quaest. II. c. 3.

3) Eusebius Praeparat. Evangel. XIV. c. 9. Ὁ δε Φιλων αρα ουτος, αρτι μεν ενδεξαμενος την διατριβην, ὑπο χαρμονης εξεπεπληκτο και χαριν αποδιδους εθεραπευε, και τα δεδογμενα τῳ Κλειτομαχῳ ηυξε, και τοις Στωικοις εκορυσσετο νωροπι χαλκῳ· ὡς δε προιοντος μεν του χρονου, εξιτηλου δ' ὑπο συνηθειας ουσης αυτων της εποχης, ουδεν μεν κατα τα αυτα εαυτῳ ενοει, ἡ δε των παθηματων αυτον ανεςρεφεν εναργεια τε και ὁμολογια. πολλην δητ' εχων ηδη την διαισθησιν. ὑπερεπεθυμει, ευ οισθ' ὁτι, των ελεγξοντων τυχειν, ἱνα μη εδοκει μετα νωτα βαλων αυτος ἑκων φευγειν.

4) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 6.

Das Wahre davon iſt, daß Philo den Skepticismus ſo ſehr einſchränkte, daß er nur in eine Polemik gegen die Stoiker verwandelt wurde. Zwar hatten die vorhergehenden Akademiker auch vorzüglich ihren Angriff gegen die Stoiker gerichtet; ſie begünſtigten aber dabei überhaupt kein dogmatiſches Syſtem. Philo hingegen war nur Skeptiker in Anſehung des ſtoiſchen Grundſatzes der materialen Wahrheit, im übrigen aber dem Dogmatismus nicht abgeneigt. Er behauptete nehmlich, daß die Objecte an ſich, ihrer Natur nach erkennbar; nach dem Kriterium der Stoa aber nicht erkennbar ſeyen. [5]). Wenn die Erkennbarkeit der Objecte davon abhänge, daß es Vorſtellungen gebe, welche von ihren Gegenſtänden in der Seele ſo vollſtändig und treu abgedrückt würden, als ſie von einem andern Gegenſtande nicht mit der Beſtimmtheit herrühren könnten, ſo ſagte er, müſſe man auf alles Wiſſen Verzicht thun [6]). Das, was Cicero von den Gründen des Philo anführt, beweiſet, daß er nicht über das hinausging, was ſchon Carneades geſagt hatte. Es giebt,

6. Philone vivo patrocinium Academiae non defuit.

5) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotyp. I. §. 235. Οἱ δὲ περι Φιλωνα Φασιν, ὁσον μεν επι τῳ Στωικῳ κριτηριῳ τουτεστι τῃ καταληπτικῃ Φαντασιᾳ, ακαταληπτα ειναι τα πραγματα· ὁσον δὲ επι τῃ Φυσει των πραγματων αυτων καταληπτα.

6) Cicero Academicar. Quaeſtion. II, c. 6. Cum enim ita negaret quicquam eſſe, quod comprehendi poſſet, ſi illud eſſet, ſicut Zeno definiret, tale viſum — viſum igitur impreſſum effictumque ex eo, unde eſſet, quale eſſe non poſſet, ut ex eo, unde non eſſet.

giebt, ſagt er, falſche Vorſtellungen, und falſche und wahre Vorſtellungen laſſen ſich nicht unterſcheiden. Antiochus, ſein Schüler, machte hier einen Einwurf, welcher den Philo in keine geringe Verlegenheit ſetzte. Die erſte Behauptung, ſagte er, nimmt einen Unterſchied zwiſchen den Vorſtellungen in Anſehung der Wahrheit und Falſchheit an; die zweyte Behauptung hebt denſelben wieder auf. Wenn ſich wahre und falſche Vorſtellungen nicht unterſcheiden laſſen, ſo kann man gar nicht ſagen, daß es wahre und falſche Vorſtellungen giebt. Der erſte Satz, welcher dieſen Unterſchied annimmt, ſtreitet mit dem zweyten, welcher ihn wieder aufhebt [7]).

Eine wichtige Bemerkung über das Object, die Grenzen und den Werth der Logik dürfen wir zwar nicht mit Gewißheit, doch nach wahrſcheinlichen Gründen dem Philo zuſchreiben. Es iſt bemerkenswerth, daß Arceſilaus ſowohl als Carneades die Dialektik nicht ſehr hochſchätzten; auch Philo hatte dieſelbe Denkungsart, welche durch die zu großen Verheißungen und Erwartungen von den Entdeckungen, zu welchen die Dialektik verhelfen ſollte, und durch die mehr ſpitzfindige als gründliche Art der Bearbeitung und Anwendung derſel-

7) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 34. Ne illam quidem praetermiſiſti Luculle reprehenſionem Antiochi; nec mirum, inprimis enim eſt nobilis, qua ſolebat dicere Antiochus Philonem maxime perturbatum. Cum enim ſumeretur unum, eſſe quaedam falſa viſa, alterum, nihil ea differre a veris: non attendere, ſuperius illud ea re a ſe eſſe conceſſum, quod videretur eſſe quaedam in viſis differentia; eam tolli altero, quo neget, viſa a falſis vera differre, nihil tam repugnare.

ſelben bei einigen Stoikern ſich vollkommen rechtfertigen läßt. Daß die Logik aber keine Wiſſenſchaft der objectiven, ſondern nur der ſubjectiven Wahrheit ſey, daß ſie weiter nichts lehre, als richtig denken, die Uebereinſtimmung, oder das Widerſprechende in den Urtheilen zu beurtheilen, und Deutlichkeit mit Beſtimmtheit in das Denken zu bringen; daß ſie dagegen nicht ein einziges Problem, welches die Philoſophie, die Mathematik oder eine andere Wiſſenſchaft beſchäftige, aus bloßen logiſchen Principien zu löſen im Stande ſey, daß ſie daher nicht in dem Sinne, wie die Stoiker meinten, die Wiſſenſchaft des Wahren ſey, und daß der Philoſoph noch etwas mehr als die Logik wiſſen müſſe — [8]) Dies

8) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 28. Dialecticam inventam eſſe dicitis, veri et falſi quaſi diſceptatricem et judicem. Cuius veri et falſi? et in qua re? in Geometria ne, quid ſit verum vel falſum, Dialecticus iudicabit? An in literis? An in Muſicis? At ea non novit. In Philoſophia igitur? Sol quantus ſit? Quid ad illum? Quod ſit ſummum bonum, quid habet, ut queat iudicare? Quid igitur iudicabit? Quae coniunctio, quae diſiunctio vera ſit, quid ambigue dictum ſit, quid ſequatur quamque rem, quid repugnet? Si haec et horum ſimilia iudicat, de ſeipſa iudicat. Plus autem pollicebatur. Nam haec quidem iudicare, ad ceteras res, quae ſunt in philoſophia multae atque magnae, non eſt ſatis. Da Cicero unverkennbar in der zweiten Hälfte dieſer

dieſe Bemerkung, welche einen ſo hellen Blick verräth, findet man bei keinem ältern Denker, und leider verſchwindet ſie auch auf lange Zeit wieder aus der Geſchichte der Philoſophie, wie eine flüchtige Lufterſcheinung, die keine Spur ihres Daſeyns zurückließ, keine feſte Richtung des Nachdenkens auf dieſen Unterſchied veranlaßte.

Uebrigens ſcheint Philo, was auch ſchon Arceſilas gewiſſermaßen gethan hatte, in den Zweifeln und den Klagen über die Ungewißheit der menſchlichen Erkenntniß, welche bei ſo vielen ältern Philoſophen vorkommen, einen Beweisgrund für die Richtigkeit des Skepticismus geſucht zu haben. Allein er gieng offenbar zu weit, wenn er zu beweiſen ſuchte, daß Plato mit ſeinen nächſten Nachfolgern eben ſo ſehr Skeptiker geweſen wäre, als die Akademiker ſeit dem Arceſilas, daß die alte und neue Akademie immer einſtimmig einerley Methode des Philoſophirens befolgt habe [9]). Dieſe Methode, den Skep-

ſer Schrift Philo's, ſo wie in der erſtern Hälfte Antiochus Schriften und Vorträge ſtark benutzt hat, und wie in den übrigen philoſophiſchen Schriften, meiſtentheils die Philoſophie der Griechen ſeinen Landsleuten, doch nicht ohne eignen Geiſt, darzuſtellen ſuchte, ſo darf man wohl nicht ohne Grund annehmen, daß auch dieſer Gedanke von dem Philo entlehnt iſt.

9) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 5. Horum nominibus tot virorum atque tantorum expoſitis, eorum ſe inſtitutum ſequi dicunt; ſimiliter vos cum perturbare, ut illi Rempublicam, ſic vos philoſophiam bene iam conſtitutam velitis, Empedoclem, Anaxagoram, De-

Skepticismus mehr zu begründen, war aber nicht glücklich gewählt; denn wenn man auch bey jenen Denkern zuweilen eine kleine Anwandlung zur κεψις fand, ſo war dieſe doch nur vorübergehend, und machte nie den Geiſt ihres Philoſophirens aus. Die Appellation an ſolche Männer als Skeptiker war ein halbes Geſtändniß, daß man ſeiner Sache ſelbſt nicht recht gewiß ſey, und ſich unter Autocitäten zu verbergen ſuche. Sein Gegner Antiochus wußte die ſchwache Seite gut zu ſeinem Vortheil zu benutzen.

Bei dieſem Verſuche des Philo, die alte und neue Akademie mit einander zu vereinigen, bleibt es ungewiß, wel-

Democritum, Parmenidem, Zenonem, Platonem et Socratem profertis. Dieſes hatte Cicero aus Antiochus polemiſchen Schriften und Vorträgen gegen den Philo genommen c. 4. II. c. 5. 23. Ab his alebas removendum Socratem et Platonem Cur? An de ullis certius poſſum dicere? Vixiſſe cum his equidem videor; ita multi ſermones perſcripti ſunt, e quibus dubitari non poſſit, quin Socrati nihil ſit viſum ſciri poſſe; excepit unum tantum ſcire, nihil ſe ſcire, nihil amplius. Quid dicam de Platone? Qui certe tam multis libris haec perſecutus non eſſet, niſi probaviſſet; ironiam enim alterius perpetuam praeſertim nulla fuit ratio perſequi. Wahrſcheinlich ſpricht hier Cicero in dem Geiſte des Philo. I, c. 4. Quamquam Antiochi magiſter Philo, magnus vir, ut tu exiſtimas ipſe, negarit in libris, quod coram etiam ex ipſo audiebamus, duas Academias eſſe, erroremque eorum, qui ita putarunt, coarguit. Eſt, inquit, ut dicis; ſed ignorare te non arbitror, quae contra Philonem Antiochus ſcripſerit.

welchen Umfang er dem Skepticismus gab; ob er ihn bloß über den speculativen Theil der Philosophie, oder auch über den praktischen erstreckte? Wenn man nach einem Fragment, welches Stobäus aufbehalten hat, urtheilen darf, so scheint er in dem Praktischen nichts weniger als Skeptiker gewesen zu seyn. Er vergleicht in demselben den Philosophen mit dem Arzte, und bestimmt daraus die Theile der Philosophie, welche nach seiner Ansicht nichts weiter als populäre Lebensweisheit ist. Der Philosoph muß, so wie der Arzt, erst das Bedürfniß der Belehrung wecken, und die entgegengesetzte Vorstellungsart hinwegräumen, dann die wirklichen Heilmittel anwenden, theils dadurch, daß er die falschen Meinungen bekämpft, theils die richtigen an deren Stelle einpräget. Der Endzweck der Philosophie ist Glückseligkeit, ihr Gegenstand das Gute und Böse. Sie muß also lehren, wie man Glückseligkeit erreichet, und wie man sie erhält [10]) Die hierauf gegründete Eintheilung der Philosophie ist nicht in dem wissenschaftlichen, sondern nur in dem populären Gesichtspunkte gemacht. Dieses war nicht der Charakter der Philosophie des Plato und seiner ersten Nachfolger, welche das Forschen nach den Gründen der Wahrheit mit der Anwendung des Erforschten zur Bildung der Menschheit verbanden. Man muß sich

10) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 38. 42. Και γαρ τη ιατρικη σπουδη πασα περι το τελος, τουτο δ' ην ὑγιεια, και τη φιλοσοφιᾳ περι την ευδαιμονιαν. συναπτεται δε τῳ περι τελων λογος περι βιων· ετι γαρ τε τη ιατρικη ουκ αν αρκει την ὑγιειαν εμποιησαι, χρεια δε και του παρασχειν παραγγελματα περι της ὑγειας, οἱς προσεχοντες τον νουν, την ευεξιαν του σωματος διαφυλαξουσι· και δη καπι του βιου θεωρηματων τινων εςι χρεια, δι' ὡν ἡ φυλακη γενησεται του τελους·

ſich in der That wundern, daß Philo dieſe Eigenthümlichkeit verkennen, und eine Einförmigkeit zwiſchen der alten und neuen Akademie, wie in dem Skepticismus, ſo wie in der praktiſchen Philoſophie verfechten wollte. — Sollte ihn der Eifer, verſchiedene Arten der Philoſophie zu vereinigen, ſo verblendet haben, daß er darüber die wichtigen Punkte, worinnen ſie von einander ſich trennten, die verſchiedenen Anſichten und Tendenzen, wovon ſie ausgiengen, und wohin ſie abzweckten, überſah oder in den Hintergrund ſtellte? Dieſe und andere Fragen über dieſen Gang der Dinge kann der hiſtoriſche Forſcher eher aufwerfen, als hiſtoriſch beantworten; aber ſo viel ſcheint ausgemacht, daß ſich der Geiſt des Skepticismus in dem Praktiſchen weit weniger und ſeltener verſpüren ließ.

Der letzte in der Reihe der Akademiker, Antiochus von Ascalon, ein Schüler des Philo, war in der erſten Hälfte ſeines Lebens ein ſcharfſinniger und eifriger Vertheidiger des Skepticismus und Beſtreiter des ſtoiſchen Dogmatismus, als er auf einmal ein Gegner ſeines Lehrers wurde, denſelben durch Schriften angriff [11]), und ohne den Namen eines Akademikers aufzugeben, ein Syſtem vortrug, welches mit geringer Abweichung ſtoiſch war [12]). Die Urſachen dieſer Umänderung

11) Cicero Academ. Quaeſt. I, c. 4. II, c. 4, 22.

12) Cicero Academicar. Quaeſt. II, c. 22. c. 43. Qui (Antiochus) appellabatur Academicus, erat quidem, ſi perpauca mutaviſſet, germaniſſimus Stoicus. Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypot. I. §. 235. Αλλα και ὁ Αντιοχος την ϛοαν μετηγαγεν εις την Ακαδημιαν, ὡς και ειρῆϛθαι επ' αυτῳ, ὁτι εν Ακαδημια Φιλοσοφει τα Στω-

derung geben die Schriftſteller nur unbeſtimmt an, und laſſen es dahin geſtellt, ob er durch die Evidenz der Anſchauungen und Kenntniſſe umgeſtimmt worden, oder ob Eiferſucht gegen andere Schüler des Klitomachus und Philon, oder Ehrgeiz, um eine eigne Schule, die ſeinen Namen führte, zu ſtiften, oder das Uebergewicht der die Akademie beſtreitenden Philoſophen, denen er nicht genug Widerſtand entgegenſetzen konnte, ihn zu dieſem Schritte bewog [13]). Wir fühlen keinen Beruf, weder das eine noch das andere zu verfechten oder zu beſtreiten; denn dazu gehörte eine gründlichere Kenntniß von dem Charakter dieſes Mannes, als wir uns rühmen können. Wenn aber Antiochus wirklich ein ſo ſcharfſinniger und gewandter Kopf war, als ihn Cicero ſchildert [14]), und auch ſonſt glaublich wird, ſo bietet ſich noch eine nähere Veranlaſſung dar, welche vielleicht jene Schriftſteller nur darum nicht fanden, weil ſie zu nahe lag.

Antiochus war die ſchwache Seite des akademiſchen Skepticismus, wie wir oben bei dem Philo geſehen haben, nicht entgangen. Die unerwartete Wendung, welche Philo der Sache gab, indem er die Denker der alten Akademie zu lauter Skeptikern machte, mußte

Στωϊκα. επεδεικνυε γαρ ὁτι παρα Πλατωνι κειται το των Στωικων δογματα.

13) Cicero Academicar. Quaeſt. II. c. 22. Plutarch. Cicero c. 4.

14) Cicero Academicar. Quaeſt. II. c. 35. Antiochus inprimis, qui me valde movet, vel quod amavi hominem, ſicut ille me, vel quod ita iudico, politiſſimum et acutiſſimum omnium noſtrae memoriae philoſophorum.

te jedem Scharfsinnigen Verdacht erregen, daß es um eine Schule nicht gut stehen müsse, welche zu solchen grundlosen Hypothesen seine Zuflucht nehme. Eben dies ses war es, was den sonst sanftmüthigen Mann aufbrach te, und eine Streitschrift gegen den Philo, unter dem Titel: Sosus, veranlaßte [15]). Dieß war die Losung zur Trennung, und mehrere Gründe, vorzüglich von der Unverträglichkeit des Skepticismus mit der Bestimmung des Menschen, die ihm vielleicht um so mehr einleuchteten, weil, Carneades ausgenommen, kein Akademiker die praktischen Grundsätze anzutasten gewagt hatte, vollendeten die Umwandlung in seinem inneren Gedankensystem, daß er sich laut und offen gegen den Skepticismus erklärte, ohne darum weniger Akademiker zu seyn. Er konnte diesen Namen mit eben demselben und noch mit mehr Recht beibehalten, als Philo den Plato zum Skeptiker machen wollte. Zur stoischen Schule mochte er sich darum nicht zählen, weil er behauptete, daß die Stoiker alle Sätze ihres Systems aus der Philosophie der alten Akademiker und Peripatetiker genommen, und nichts weiter, als neue Ausdrücke gewählt hätten, um sich das Ansehen einer neuen Erfindung zu geben [16]). Dieß gilt jedoch bloß der praktischen Philosophie; wie finden nicht das geringste historische Datum, aus welchem sich mit einigem Grund erweisen ließe, daß er sich mit der specu lativen Philosophie beschäftiget habe. Die Bestreitung der akademischen Skeptiker, der Vereinigungsversuch der akademischen, peripatetischen und stoischen Grundsätze der Mo

15) Cicero Academic. Quaestion. II. c. 4. Tum et illa dixit Antiochus, quae heri Catulus commemoravit — et alia plura, nec se tenuit, q in contra suum doctorem librum etiam ederet qui Sosus inscribitur.

16) Cicero de Finib. V. c. 25.

Moral, und ſein eignes daraus gebildetes Syſtem, alles beziehet ſich auf die praktiſche Philoſophie.

Es iſt nicht zu läugnen, daß der Skepticismus noch nie ſo heftig angegriffen, und zum Theil in die Enge getrieben worden war, als jezt von dem Antiochus. Ob er gleich ſo wenig, als andere Stoiker, in dem Hauptpunkte, welcher den Beweis, daß es ein objectives Weſen gebe, glücklich war, ſo bewies er deſto überzeugender, daß der Philoſoph einen ſichern Grundſatz des Wahren und ein ausgemachtes Princip der Sittlichkeit haben, daß er, um Philoſoph zu ſeyn, von etwas Gewiſſen ausgehen müſſe, deſſen Stelle das Wahrſcheinliche der Akademiker nicht vertreten könne. Jenes iſt der Punkt, von welchem der Philoſoph ausgehen muß; dieſes das Ziel, auf welches alles Denken und Streben ſich beziehen muß. [17]). Er zeigte daher, daß der Philoſoph feſte Grundſätze haben müſſe, die ausgemacht, erwieſen, und völlig überzeugend ſind [18]).

17) Cicero Academicar. Quaeſt. II. c. 9. Etenim duo eſſe haec maxima in philoſophia, iudicium veri et finem bonorum; neque ſapientem eſſe poſſe, qui aut cognoſcendi eſſe initium ignoret aut extremum expetendi, ut aut unde proficiſcatur, aut quo perveniendum ſit, ignoret.

18) Cicero Academicar. Quaeſtion. II c. 34. Cum ſapientis nullum decretum eſſe poſſit, niſi comprehenſum, perceptum cognitum, ut hoc ipſum decretum, quod ſapientis eſſet, nihil poſſe percipi, fateretur, eſſe perceptum.

Hierauf gründet Antiochus sowohl
daß es etwas Gewisses in der
Erkenntniß gebe, als die Wider
Skepticismus. Von beiden werden
ros Lucullus die vorzüglichsten Momente
so fern nicht nur daraus erhellet, wie weit
che Geist theils dem Skepticismus, theils in
gung desselben gekommen war, welche Anfoder
Philosophie gemacht wurden, welchen Weg ma
um sie zu befriedigen — sondern auch die Ge
einzelnen akademischen Skeptiker und der ihnen
gesetzten Dogmatiker, wie sie bisher vorgetrag
den, vervollständiget werden kann.

Die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß
det sich nach Antiochus darauf, daß es Vorste
gen giebt, welche von ihren Objec
durchaus bestimmt sind, so daß sie nach
len ihren Merkmalen von keinem ande
Objecte, als von dem ihnen entspreche
den herrühren können, worinn Zeno das Kri
rium des Wahren gesetzt hatte **). Diese Gewißhe
nun, behauptete Antiochus, erhelle fürs erste, aus de
Sinnen, und der Erkenntniß, welche sie
liefern. Die Urtheile über Sinnengegenstände seyen so
klar und zuverlässig, daß, wenn die Sinnenwerkzeuge
unverdorben sind, jeder Mensch sich mit denselben be
gnüge. Die Instanzen von den Täuschungen der Sin
ne lasse er dahin gestellt seyn; denn er behaupte nicht,
daß

19) Cicero Academicar. Quaestion. II. c.
21. Sed illud primum, sapientem, si assensurus
esset, etiam opinaturum, falsum esse et Stoici di-
cunt et eorum adstipulator, Antiochus; posse enim
eum falsa a veris, et quae non possint percipi, ab
his, quae possint, distinguere.

daß alles ſo ſey, wie es uns erſcheine; dieſes möge Epikurus verfechten; allein wenn die Sinnorgane geſund und ſtark ſind, wenn alles, was ſie ſtöhrt, entfernt worden; dann habe die Sinnenerkenntniß die höchſte Wahrheit. Daher verändere man oft die Lage, den Stand in Licht und Schatten, den Abſtand, die Entfernung, bis die Anſchauung ſich ſelbſt als richtig bewährt. Auch komme auf Uebung und Schärfung der Sinne viel an, ſo daß Maler und Muſiker viele feine Unterſchiede und Nüancen empfinden, welche anderen wenige Scharfſinnigen verborgen bleiben. Auch die innern Empfindungen ſeyen wahr. Es ſey ein ſo großer Unterſchied zwiſchen einem Menſchen, welcher in dem Zuſtande der Luſt, und dem, welcher in dem Zuſtande der ſchmerzhaften Gefühle ſey, daß nur ein Unſinniger dieſen Unterſchied für nichts achten könne [20]).

2) Die Urtheile des Verſtandes, das iſt weiß, das iſt ſüß, das iſt ein Pferd u. ſ. w. gründen ſich auf die Anſchauungen; auch diejenigen, welche einen voll-

20) Cicero Academic. Quaeſt. II. c. 7. Neque vero hoc loco expectandum eſt, dum de remo inflexo aut de collo columbae reſpondeam; non enim is ſum, qui quidquid videatur, tale dicam eſſe, quale videatur; Epicurus hoc viderit, et multa alia. Meo autem iudicio ita eſt maxima in ſenſibus veritas, ſi et ſani ſunt, et valentes, et omnia removentur, quae obſtant et impediunt. Itaque et lumen mutari ſaepe volumus et ſitus earum rerum, quas intuemur, et intervalla aut contrahimus aut diducimus, multaque facimus, usque eo, dum aspectus ipſe fidem faciat ſui iudicii. — Poteſt ne igitur quisquam dicere, inter eum, qui doleat, et inter eum, qui in voluptate

3) Nichts beweißt aber mehr die Gewißheit vieler Erkenntniſſe, als die Tugend. In die Summe dieſer Kenntniſſe ſetzen wir die Wiſſenſchaft, und verſtehen unter derſelben eine feſte unveränderliche Erkenntniß, und die Lebensweisheit, welche in ſich ſelbſt eine unerſchütterliche Feſtigkeit beſitzt. Woher, und wie ſollte dieſe begreiflich ſeyn, wenn ſie nicht die Folge von Erkenntniſſen iſt? Wenn der Rechtſchaffene es ſich zur Regel macht, jeden Schmerz zu ertragen, ja lieber ſich von den ſchmerzhafteſten Gefühlen zerreißen zu laſſen, als der Pflicht untreu zu werden, warum legt er ſich ein ſo hartes Geſetz auf, wenn ſeine Ueberzeugung, welche ſein Handeln beſtimmt, nicht auf unerſchütterlicher Erkenntniß beruhet? Es iſt nicht möglich, daß ein Menſch Treue und Gerechtigkeit ſo hoch achte, daß er lieber ſich den härteſten Martern unterwirft, als ſie zu verletzen, wenn er nicht von der Wahrheit ſeiner Maxime in dem Grade überzeugt iſt, daß er nie befürchten darf, er werde ſie einmal für unrichtig erkennen müſſen [24])

24) Cicero Academicar. Quaeſt. II. c. 8. Maxime vero virtutum cognitio confirmat, percipi et comprehendi multa poſſe, in quibus ſolis ineſſe etiam ſcientiam dicimus, quam nos comprehenſionem modo rerum, ſed etiam ſtabilem atque immutabilem eſſe cenſemus, itemque ſapientiam artem vivendi, quae ipſa ex ſeſe habeat conſtantiam. Ea autem conſtantia, ſi nihil habeat percepti et cognitl, quaero unde nata ſit aut quomodo? Quaero etiam, ille vir bonus, qui ſtatuit

om-

6) Wenn es noch zweifelhaft iſt, ob die Weisheit Weisheit iſt oder nicht, ſo iſt ſie nicht einmal des Namens wuedig. Denn wenn ſie nichts Gewiſſes hat, dem ſie folgen kann, wie kann ſie mit Zuverſicht etwas unternehmen, mit Entſchloſſenheit handeln? Wenn ſie noch anſtehet und zweifelt, worinn das höchſte Gut beſteht, wenn ſie nicht dasjenige erkannt hat, worauf ſich alles beziehen muß, kann dann noch Weisheit beſtehen? [25])

7) Das Begehren und Wollen ſetzet gewiſſe Urtheile voraus, um in Handlungen übergehen zu können. Das Gemüth kann nicht zum wirklichen Begehren eines Gegenſtandes beſtimmt werden, wenn es nicht geurtheilet hat, daß das Object ſeiner Natur angemeſſen, oder derſelben entgegen ſey, und wenn es nicht das Wahre vom Falſchen unterſcheiden kann. Uno ſoll es moraliſch handeln, ſo muß es mit überzeugender Wahrheit beurtheilen können, was in jedem Falle ſeine Pflicht

omnem cruciatum perferre, intolerabili dolore lacerari potius, quam aut officium prodat aut fidem, cur has ſibi tam graves leges impoſuerit, cum quamobrem oporteret, nihil haberet comprehenſi, percepti, cogniti, conſtituti. Nullo igitur modo fieri poteſt, ut quisquam tanti aeſtimet aequitatem et fidem, ut eius conſervandae cauſa nullum ſupplicium recuſet, niſi his rebus aſſenſus ſit, quae falſae eſſe non poſſunt.

25) Cicero Academicar. Quaeſt. II. c. 8. Deinde quomodo ſuscipere aliquam rem aut agere fidenter audebit, cum certi nihil erit, quod ſequatur? cum vero dubitabit, quid ſit extremum et ultimum bonorum, ignorans, quo omnia referantur, qui poterit eſſe ſapientia?

Pflicht ſey. Ja ſelbſt die Freiheit, ohne welche weder Tugend noch Laſter gedenkbar iſt, würde nicht ſtatt finden, wenn nicht der Menſch Wahres und Falſches erkennen und demſelben ſeine Zuſtimmung geben oder verſagen könnte [26]).

8) Die Vernunft würde durch den Skepticismus um alle ihre Würde und Wirkſamkeit gebracht. Aus der Vernunft entſpringt alles Forſchen, deſſen Ziel das Erfinden iſt. Allein Niemand erfindet das Falſche, und, was noch ungewiß iſt, kann nicht für entdeckt angeſehen werden. Nur dann iſt etwas erfunden, wenn das Verborgene und in Dunkel gehüllte aufgeklärt wird. Das Mittel dazu ſind die Schlüſſe, welche aus dem Erkannten das noch

26) Cicero Academicar. Quaeſt. II. c 8. Illud autem, quod movet, prius oportet videri eique credi, quod fieri non poteſt, ſi id, quod viſum erit, diſcerni non poterit a falſo. Quomodo autem moveri animus ad appetendum poteſt, ſi id, quod videtur, non percipitur, accommodatum ne naturae ſit, an alienum? Itemque, ſi quid officii ſui ſit, non occurrit animo, nihil unquam omnino aget, ad nullam rem umquam impelletur, nunquam movebitur; quod ſi aliquando acturus eſt, neceſſe eſt, id ei verum, quod occurrit, videri. c. 12. idque, quod maximum eſt, ut ſit aliquid in noſtra poteſtate, in eo, qui rei nulli aſſentietur, non erit, ubi igitur virtus, ſi nihil ſitum eſt in ipſis nobis? Maxime autem abſurdum, vitia in ipſorum eſſe poteſtate, neque peccare quenquam niſi aſſenſione, hocidem in virtute

nicht Erkannte ableiten. Kann der Mensch n
Wahre vom Falschen durch Begriffe nicht unterscheiden,
so hebt man die einzige Bedingung des Forschens,
deckens und Schließens auf, man beraubt die Ver
ihrer Wirksamkeit, und erklärt selbst die Philo
phie für etwas Unmögliches, in so fern sie
Forschen nach Gründen aus Schlüss
ist [27]).

9) Der Skepticismus verträgt sich
nicht mit der Natur des Menschen, seine
Grundtrieben, Vermögen, Zwecken. Erkenntniß und
Ausübung derselben, vollkommene Ausbildung und An
wendung der Vernunft zu dem höchsten Zweck des Le
bens, woraus Weisheit und Tugend hervorgehet; alles
würde nicht möglich oder zwecklos seyn, wenn es keine
erkennbare Wahrheit, keine Gewißheit für die Ueberzeu
gung gäbe [28]).

Unter

tute non esse, cuius omnis constantia et firmitas
ex his rebus constat, quibus assensa est, et quae
approbavit.

27) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 8. 9.
Quodsi omnia visa eiusmodi essent, qualia isti di-
cunt, ut ea vel falsa esse possent, neque ea posset
ulla notio discernere, quomodo quemquam aut
conclusisse aliquid aut invenisse diceremus, aut
quae esset concluſi argumenti fides? Ipsa autem
philosophia, quae rationibus progredi debet, quem
habebit exitum?

28) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 10.
Ad rerum igitur scientiam vitaeque constantiam
aptissima cum sit mens hominis, amplectitur ma-
xime cognitionem, et illam καταλήψιν cum ipsam

Unter dieſen Gründen haben unſtreitig diejenigen das meiſte Gewicht, welche von den Anlagen des Menſchen zur Sittlichkeit, von der Tugend und der Weisheit hergenommen ſind. Sie würden völlig zum Ziele treffen, wenn das, was immer vorausgeſetzt wird, erwieſen wäre, daß das moraliſche Handeln nicht etwa auf dem bloßen Bewußtſeyn des Geſetzes, ſondern auf Erkenntniß gewiſſer Gegenſtände beruhe, die damals gewöhnliche Anſicht, nach welcher auch der ſittliche Wille vom Erkennen abhängig gemacht wurde. Wenn man nun von dieſer Anſicht abſtrahirt, ſo enthält das Räſonnement den Gedanken: das moraliſche Handeln, die gute Geſinnung, muß einen feſten unveränderlichen Grund haben, keine veränderliche, vorübergehende, ſondern den Charakter conſtituirende Aeußerung des Willens ſeyn — ein wirklich vortrefflicher Gedanke, den aber auch der Akademiker hätte zugeben können, ohne eine ſeiner Behauptungen aufzugeben, wenn er nicht ebenfalls jene Abhängigkeit des Willens von dem Erkenntnißvermögen angenommen hätte. Nur darinn hatte der Stoiker einen Vortheil vor dem Akademiker voraus, daß Wahrſcheinlichkeit gar nicht zum Princip des moraliſchen Handelns taugt.

Wenn wir die theoretiſchen Gründe gegen einander abwägen, ſo findet ſich, daß der Stoiker mit Recht darauf dringet, die Philoſophie als Wiſſenſchaft müſſe ſichere unumſtößliche Principien und Grundſätze, ſowohl für die Beurtheilung des Wahren, als zur Aufſtellung eines Syſtems der Pflichten haben. Aber der Beweis, daß die Philoſophie wirklich in dem Beſitz ſolcher Principien ſey, will durchaus nicht gelingen, weil er auf einem Punkt beruhet, welcher außer den Grenzen der menſchlichen Erkenntniß liegt. Der Stoiker will nehmlich

per ſe amat, nihil eſt enim ei veritatis luce dulcius, tum etiam propter uſum.

lich die objective Realität der Vorſtellungen, die Erkennbarkeit der Dinge an ſich zur Bedingung der Gewißheit aller Erkenntniß machen; dieſe nimmt der Akademiker in Anſpruch, und der Stoiker kann ſie, ungeachtet aller Bemühungen, nicht erweislich machen, ſondern nur bittweiſe annehmen. Auf der andern Seite konnte aber auch der Akademiker ſeine entgegengeſetzte Behauptung nicht überzeugend darthun, wenn er aus ſeinem Standpunkte, bloß dogmatiſche Sätze zu beſtreiten, herausging, und die Unerkennbarkeit der Objecte ſelbſt dogmatiſch behauptete. Von dieſer Seite bot der Skepticismus dem Angriff der Stoiker viele bloße Stellen dar, welche Antiochus nicht übergieng. So blieb der Hauptpunkt unentſchieden, und mußte es bleiben, bis man einen andern Weg betrat, die Frage durch gründliche Unterſuchung des Erkenntnißvermögens zu entſcheiden, wobei die äuſſeren Objecte ganz außer dem Spiele gelaſſen wurden; in den Nebenpunkten hatte bald die eine bald die andere Parthie den Vortheil auf ihrer Seite. Dieſes entdeckt man bald in dem folgenden Räſonnement des Antiochus, in welchem er die Gründe der Akademiker gegen den Realismus der Stoiker, widerlegen will, aber doch nie völlig widerlegen kann.

Nachdem Antiochus das Bedürfniß allgemeingültiger Principien für den höchſten Zweck des Lebens und der Philoſophie als Wiſſenſchaft gezeigt hat, gehet er zu dem Beweis über, daß der Probabilismus der Akademiker dieſen Bedürfniſſen nicht entſpreche. Er giebt kein Princip zur Beurtheilung des Wahren, da er den Unterſchied zwiſchen dem Wahren und Falſchen als etwas für uns Unerkennbares aufhebt und behauptet, daß in allen Vorſtellungen etwas Wahres und Falſches gemiſcht ſey, das nicht zu unterſcheiden iſt. Das Wahrſcheinliche, das etwas Wahres und Falſches enthält, kann nicht zum unterſcheidenden Merkmal des Wahren und Falſchen

ſchen dienen. Es muß etwas Wahres geben, das mir nicht als falſch erſcheinen kann [29]). Zwar geben die Akademiker, durch die Ueberzeugungskraft der Wahrheit gedrungen, zu, daß wir uns etwas deutlich vorſtellen können, weil es die Seele vollkommen aufgefaßt habe; nur läugnen ſie, daß dieſes der Deutlichkeit wegen für erkannt zu halten ſey, da man nach keinem zuverläßigen Merkmal entſcheiden könne, ob dem Vorgeſtellten außer dem Gemüthe etwas Objectives zum Grunde liege. Allein wie kann man vorgeben, das Weiße deutlich erkannt zu haben, wenn es möglich iſt, daß das Schwarze uns weiß erſcheint, oder wenn es ungewiß iſt, ob wir uns ein äußeres Object oder nur eine innere Veränderung des Gemüths, eine Einbildung vorſtellen. Deutlichkeit und Objectivität der Vorſtellungen kann nicht von einander getrennt werden [30])

Zu-

29) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 11. Quae iſta regula eſt veri et falſi, ſi notionem veri et falſi, propterea, quod ea non poſſunt internosci, nullam habemus? Nam ſi habemus, intereſſe oportet, ut inter rectum et pravum, ſic inter verum et falſum; ſi nihil intereſt, nulla regula eſt; nec poteſt is, cui eſt viſio veri et falſique communis, ullum habere iudicium, aut ullam omnino veritatis notam,

30) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 11. Simili in errore verſantur, cum convicti ac vi veritatis coacti, perſpicua a perceptis volunt diſtinguere, et conantur oſtendere, eſſe aliquid perſpicui, verum illud quidem impreſſum in animo atque in mente; neque id tamen percipi ac comprehendi poſſe. Quo enim modo perſpicue di-

Zuletzt greift er auch den Skepticismus der Akademiker unmittelbar an. Den Weg dazu bahnt er ſich durch eine ausführlichere Darſtellung der Hauptpunkte, worauf ſich derſelbe gründet, woraus wir leicht den Schluß ziehen können, wie mangelhaft unſere Kenntniß des damaligen Zuſtandes der Philoſophie, und wie ſehr der Verluſt ſo mancher Geiſtesprodukte aus dieſer Zeit, zu bedauern iſt. Nach einer mit der ſtoiſchen übereinſtimmenden Theorie von den Vorſtellungen und Arten deſſen, und von dem Begriff des Erkennens, ſtellen ſie, ſagt er, den Hauptſatz auf: Wenn Dinge ſo vorgeſtellt werden, daß auch viele andere auf dieſelbe Art, ohne Wahrnehmung des geringſten Unterſchiedes (es iſt aber gleichviel, ob kein Unterſchied vorhanden, oder ob er nicht wahrgenommen wird), erſcheinen können, ſo können von dieſen nicht einige erkannt, einige nicht erkannt werden [31]). Hierauf gründen ſie folgenden Schluß: Von dem, was vor-

dixeris album eſſe aliquid, cum poſſit accidere, ut id, quod nigrum ſit, album eſſe videatur? Aut quomodo iſta aut perſpicua dicemus, aut impreſſa ſubtiliter, cum ſit incertum, vere, inaniterve moveatur? c. 16.

31) Cicero Academicarum Quaeſt. I, c. 13. Deinde illa exponunt duo, quae quaſi contineant omnem hanc quaeſtionem; quae ita videantur, ut etiam alia multa eodem modo videri poſſint. neque in his quicquam interſit, non poſſe eorum alia percipi, alia non percipi, nihil intereſſe autem, non modo, ſi ex omni parte eiusdem modi ſint, ſed etiam ſi diſcerni non poſſint.

vorgeſtellt wird, iſt einiges objectiv wahr, einiges falſch; was falſch iſt, kann nicht (als etwas objectives) erkannt werden; das als wahr Vorgeſtellte iſt aber von der Art, daß auch das Falſche auf eben die Art vorgeſtellt werden könnte: alſo können von Vorſtellungen, die ſich nicht unterſcheiden laſſen, nicht durch einige etwas erkannt, durch andere nicht erkannt werden [32]).

Die beiden Prämiſſen, daß alle Vorſtellungen theils wahr, theils falſch ſind und daß jede Vorſtellung, welche von einem wirklichen Objecte herkommt, nicht anders beſchaffen ſey, als eine ſolche, welche von keinem realen Objecte entſtehen kann, ſuchen ſie ausführlich zu beweiſen, indem ſie das ganze große Feld der Vorſtellungen in mehrere größere und kleinere Abtheilungen und Unterabtheilungen zerfällen. Sie fangen von den Sinnen an; dann gehen ſie zu den von den Vorſtellungen abgeleiteten Kenntniſſen über, ſuchen die gemeine Denkart verdächtig zu machen, und enden zuletzt damit, daß nicht einmal durch Schlüſſe der Vernunft und Muthmaßungen etwas erkannt werden könne [33]).

Die-

32) Cicero Academicar. Quaeſt. II. c. 13. Eorum, quae videntur, alia vera ſunt, alia falſa; et quod falſum eſt, id percipi non poteſt; quod autem verum viſum eſt; id omne tale eſt, ut eiusdem modi falſum etiam poſſit videri; et quae viſa ſunt eiusmodi, ut in his nihil interſit, non poteſt accidere, ut eorum aliqua percipi poſſint, alia non poſſint.

33) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 13.

Diese Genauigkeit und Feinheit im Erklären und Eintheilen, sagt Antiochus, sey allerdings eines Philosophens würdig, nur findet er sie den Akademikern nicht angemessen, welche behaupten, das objective Wahre sey durchaus kein Gegenstand der Erkenntniß. Wer so viele Definitionen und Eintheilungen aufstelle, meint er, müsse doch überzeugt seyn, daß sie richtig und zuverläßig sind, und daß sich das Wahre von dem Falschen unterscheiden lasse [34]). Dieser Einwurf trifft aber nicht zum Ziele, weil der Unterschied zwischen dem subjectiven und objectiven Wahren ganz übersehen ist. Nur unter der Voraussetzung, daß die Akademiker allen Unterschied der Vorstellungen auch in Beziehung auf das vorstellende Subject geläugnet, oder die Gültigkeit der Logik als Wissenschaft der Regeln des Denkens verworfen hätten; würde dieser Einwurf passen; aber dann hätten sie sich auch alles Rechts zu denken, und in die Angelegenheiten der Philosophie ein Wort mitzusprechen, begeben müssen. Die Akademiker waren sehr nahe daran, den Unterschied zwischen dem subjectiven und objectiven Wahren deutlich aufzufassen; mehrere Behauptungen sprechen dafür; Antiochus verkennt diesen Unterschied, und darum kann er von dieser Seite die Akademiker nicht mit Vortheil angreifen.

Bedeutender ist es, daß er in den Schlüssen der Akademiker einen Widerspruch aufgedeckt zu haben meynt, in so fern sie einmal annehmen, daß es falsche und wahre Vorstellungen gebe, und doch in der Folge behaupten, es gebe kein Merkmal, wodurch die wahren und falschen Vorstellungen unterschieden würden, wodurch der erst angenommene Unterschied wieder aufgehoben

34) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 14.

hoben wird [35]). Wirklich würden auch die Akademiker ſchwerlich den Vorwurf eines Widerſpruchs von ſich haben ablehnen können, wenn ſie die Begriffe wahr und falſch in dem logiſchen Sinne genommen hätten. Da hier aber, wie überhaupt in dem ganzen Streite der Stoiker und Akademiker, wahr ſo viel iſt, als was einem wirklichen Objecte entſpricht, ſich auf denſelben bezieht, falſch hingegen, das bedeutet, was keine objective Realität hat [36]), ſo konnten ſich die Akademiker ſehr wohl vertheidigen, wenn ſie ſagten: wir geben euch zu, daß es Vorſtellungen giebt, welche ſich auf eine äußeres Object beziehen, und durch daſſelbe veranlaßt werden, und andere, bei welc

35) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 14. Maxime autem convincuntur, cum haec duo pro congruentibus ſumunt tam vehementer repugnantia; primum, eſſe quaedam falſa viſa; quod cum volunt, declarant, quaedam eſſe vera. Deinde ibidem inter falſa viſa et vera nihil intereſſe; ac primum ſumſeras, tanquam intereſſet. Ita priori poſterius, poſteriori ſuperius non iungitur. c. 31.

36) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 15. Deinde cum mens moveatur ipſa per ſeſe, ut et ea declarant, quae cogitatione depingimus, et ea, quae vel furioſis vel dormientibus videntur, nonne inquiunt, veroſimile ſit, ſic etiam mentem moveri, ut non modo non internoſcat viſa vera illa ſint, quae falſa, ſed ut in his nihil interſit omnino? Ut ſi qui tremerent et exalbescerent, vel ipſi per ſe motu mentis alique

welchen diese Beziehung fehlt; auch finden wir
serm Bewußtseyn, daß es Vorstellungen von d
Art giebt; wir vermissen nur ein sicheres Merkm
durch sich beide von einander unterscheiden. Es
sagten für Vorstellungen von äußern Objecten
lebt, und Vorstellungen von inneren Bewegungen
Veränderungen des Gemüths, denen nichts Aeu
Reales entspricht, gleichwohl sind beide Arten von
stellungen einander völlig gleich, daß sie sich d
nichts unterscheiden. Man bekommt im Traume V
stellungen von derselben Art, als im Wachen, wenn m
von äußeren Objecten afficirt wird.

Eben so ist es mit gewissen Einbildungen, mit de
Vorstellungen der Wahnsinnigen. So kann das Zittern
und Erbleichen aus Furcht und Schrecken durch innere
und äußere Ursachen entstehen; aber die Erscheinung ist
in dem einen Falle wie in dem andern dieselbe, und dies
tet kein Merkmal zur Unterscheidung dar [37]). Wenn,
wie die Stoiker lehren, von Gott gewisse Vorstellungen
in den Träumen erweckt werden, und Gott also machen
kann, daß falsche Vorstellungen (die von keinen äußern
Objecten herrühren), wahrscheinlich werden, warum
sollte er nicht machen können, daß sie der Wahrheit am
nächsten kommen, und wenn dieses, warum nicht auch,
daß

quo, vel obiecta terribili re extrinsecus, nihil interesset, qui distingueretur tremor ille et pallor, neque ut quidquam interesset inter intestinum et oblatum.

37) Cicero Academicar. Quaestion. II, c. 15. Primum conantur ostendere, multa posse videri esse, quae omnino nulla sunt, cum animi inaniter moveantur eodem modo rebus his, quae nullae sunt, ut his quae sint.

daß ſie ſich ſchwer, und endlich, daß ſie ſich gar nicht von dem Wahren unterſcheiden laſſen [38]).

Was Antiochus gegen dieſes Räſonnement vorbringt, konnte die Akademiker doch darauf aufmerkſam machen, daß ſie beſſer gethan hätten, nicht ſolche Beyſpiele von außerordentlichen oder widernatürlichen Erſcheinungen des Gemüths zu wählen, welche immer noch die Ausflucht übrig ließen, daß was von dieſen gelte, nicht auch von der Natur der Vorſtellungen in dem wachen und geſunden Zuſtande geſagt werden könne. Es fehlt dieſen Vorſtellungen an dem Grade von Lebendigkeit, Deutlichkeit, Evidenz, an dem begleitenden Gefühl der Objectivität und Zuſammenſtimmung mit der ganzen Summe von Erfahrungen, welche die Vorſtellungen in dem gewöhnlichen geſunden und wachen Zuſtande zu haben pflegen, ſo daß man dieſe als reale Vorſtellungen von jenen, als denen kein Object entſpreche (inania) unterſcheidet. Einiges davon erinnert Antiochus, ohne die Sache zu erſchöpfen. Immer kommt er auf das Bewußtſeyn der Objectivität zurück, was gewiſſe Vorſtellungen von andern unterſcheide, und das Urtheil, welches man im wachen und geſunden Gemüths-

38) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 15. Nam cum dicatis, inquiunt, viſa quaedam mitti a deo; velut ea, quae in ſomniis videantur, quaeque oraculis, auſpiciis, extis declarentur (haec enim aiunt probari a Stoicis, quos contra diſputant) quaerunt, quoniam valſa viſa quae ſint, deus efficere poſſit probabilia, quae autem plane proxime ad verum accedunt, efficere non poſſit? aut ſi ea quoque poſſit, cur illa non poſſit, quae perdifficulter, internoscantur tamen? et ſi haec, cur non inter quae nihil ſit omnino?

müth
Täuf
was
gewö
ben

greift
in ein
er, de
der V
er alle
Vorau
auch e
lich ſey
den, u
zuletzt,

39)
16,
dep
quo
per
sins
cus
hoc
eorn
rimu
tiae
furio

40) Ci
c. 16.
que c
tua ſp

nicht, ſagten ſie, daß die Eindrücke, aus welchen die Vorſtellungen entſtehen, nichts Unterſcheidendes an ſich hätten, ſondern nur daß die daraus gebildeten Anſchauungen und gewiſſe Arten von Vorſtellungen ſich nicht unterſcheiden laſſen. Nach den Vorſtellungen, erwiederte Antiochus, nicht nach den Eindrücken müſſen wir das Vorgeſtellte beurtheilen, und hebt man einmal das Merkmal der Wahrheit und der Falſchheit überhaupt auf, ſo werden alle Vorſtellungen unzuverläßig [42]).

So endete dieſer Streit, ohne daß der Hauptgegenſtand wäre entſchieden worden. Wenn auch die Akademiker manche Blößen in dem Syſteme der Stoiker aufdeckten, und überhaupt Mißtrauen gegen die ſpeculative Vernunft erweckten, ſo konnten ſie doch nicht erweislich machen, daß es überhaupt nichts Gewiſſes und Zuverläßiges in der menſchlichen Erkenntniß gebe. Daß das ſtoiſche Kriterium der Wahrheit, nach welchem dieſe von der Realität abhängig gemacht wurde, nicht zureichend ſey, dieſe Ueberzeugung mochte ſich durch das Räſonnement der Akademiker nach und nach allgemeiner verbreiten; damit war aber nicht jeder Dogmatismus widerlegt,

ſimillimae. Quid pugnas igitur? aut quid tibi vis in geminis? conceditur enim ſimiles eſſe, quo contentus eſſe poteras. Tu autem vis eosdem eſſe plane, non ſimiles, quod fieri nullo modo poteſt.

42) Cicero Academicar. Quaeſtion. II. c. 18. Ut etiam illud abſurdum ſit, quod interdum ſoletis dicere, cum viſa in animos imprimantur, non vos id dicere, inter ipſas impreſſiones nihil intereſſe ſed inter ſpecies et quasdam formas eorum: quaſi vero non ſpecie viſa iudicentur, quae fidem nullam habebunt, ſublata veri et falſi nota.

legt, oder von allen weitern Verſuchen abgeſchreckt. Die Stoiker beſtritten einzelne Gründe der Akademiker nicht ohne Scharfſinn, und zuweilen mit Glück; aber in Ganzen konnten ſie doch auch ihren Realismus und ihr Erkenntnißprincip nicht vollkommen vertheidigen.

So wie Antiochus die Parthie der Stoiker gegen den Skepticismus der Akademiker nahm, ſo befriedigte ihn hingegen das ſtoiſche Moralſyſtem nicht vollkommen, weil er das Syſtem des Plato, Ariſtoteles und der Stoiker, im Weſentlichen für ein und daſſelbe hielt. Vielleicht hatte Philo, welcher die alte und neue Akademie in Anſehung des Skepticismus zu vereinigen ſuchte, ſeinem Schüler Veranlaſſung gegeben, eine Harmonie in dem Praktiſchen zwiſchen dem platoniſchen, ariſtoteliſchen und ſtoiſchen Syſteme zu verſuchen. Er behauptete, daß die Schule des Plato und des Ariſtoteles nur eine ausmache, welche er unter dem Namen der alten Akademie begriff, und daß auch die Stoa ein Sprößling derſelben ſey. Die Stoiker hätten daher auch daſſelbe Syſtem der Moral, welches Plato und Ariſtoteles lehrten, angenommen, aber um ſich den Schein von Erfindern zu geben, nur die Kunſtſprache geändert [43]). Wenn

43) Cicero de Finib. V. c. 3. In qua (Academia vetere) ut dicere Antiochum audiebas, non ii ſoli numerantur, qui Academici vocantur, Speuſippus, Xenocrates, Polemo, Crantor, ceterique, ſed etiam Peripatetici veteres, quorum princeps Ariſtoteles. c. 8. reſtant Stoici, qui cum a Peripateticis et Academicis omnia tranſtuliſſent, nominibus aliis eadem res ſecuti ſunt. c. 25.

weichungen, die er von ihm anführt,
Tugend für das höchste, aber nicht fü
hielt; daß er nicht alle Uebertretunge
tzes für gleich hielt [44]) beweisen, da
hauptung nicht würde aufgestellt habe
der gutgemeinte aber unüberlegte Eife
schen uneinigen Philosophen zu stiften,
die Eigenthümlichkeit jener Systeme re
diger aufzufassen.

Verzeihlicher war der Versuch, e
system aufzustellen, welches mit Verme
me, das Gemeingeltende und Wahre a
stemen vereinigen sollte, von dem wir
riß in dem sanften Buche von Cicer
über das höchste Gut finden. Die G
ist wirklich stoisch; aber die Grundsätz
Gute sind gemäßiget, die Foderunge
herabgestimmt, so daß Zeno mehr den
seyn soll, Antiochus aber zugleich wie
nach ist, ins Auge faßt [45]). Mit di

44) Cicero Academic. Qu
c. 43.

45) Cicero Academicar. Q

ten ſtoiſchen Ideen ſind einige Platoniſche und Ariſtoteliſche vereiniget.

Er gehet, wie die Stoiker, von dem Grundtriebe der menſchlichen und thieriſchen Natur der Selbſtliebe und dem Streben ſich in dem vollkommenſten Zuſtande zu erhalten aus. Dieſer Trieb wirkt anfänglich inſtinctartig, ſo daß jedes empfindende Weſen ſich zu erhalten ſucht, noch ehe es deutliches Bewußtſeyn hat, was es iſt, was es vermag, und was ſeine Natur iſt und erfodert. Sobald die Vernunft erwacht, dann folgt es dem Triebe mit Bewußtſeyn und deutlicher Erkenntniß ſeiner Natur [46]). Er nahm dieſes als reines Factum an, ohne ſich in die Erklärungshypotheſe einer durch die ganze Welt verbreiteten Denkkraft zu verlieren [47]). Es iſt alſo ein allgemeines

ſuit deeſſe virtuti; homuncio hic, qui multa putat praeter virtutem homini partim chara eſſe, partim et neceſſaria.

46) Cicero de Finib. V. c. 89. Ergo inſtituto veterum, quo etiam Stoici utuntur, hinc capiemus exordium. Omne animal ſe ipſum diligit, et ſimul ac ortum eſt, id agit, ut ſe conſervet, quod hic ei primus ad omnem vitam tuendam appetitus a natura datur, ſe ut conſervet atque ita ſit affectum, ut optime ſecundum naturam affectum eſſe poſſit. Hanc initio conſtitutionem confuſam habet et incertam, ut tantummodo ſe tueatur, qualecunque ſit, ſed nec quid ſit, nec quid poſſit, nec quid ipſius natura ſit, intelligit.

47) Cicero de Finib. V. c. 11. Sive ut doctiſſimis viris viſum eſt, maior aliqua cauſa atque divi-

Zweck jedes Weſens, o
he iſt, doch nach Verſch
beſonders erklärt werde
ſchen die Rede iſt; ſo
Handlungen, der letzte
ſelben: nach der voll
digen Natur des M

Der Menſch beſteht
die Seele der weit edlere
ſo gebildet, daß ſchon aus
de und der Vorzug des M
hervorleuchtet. Die Seele
mögen und das höhere Den

divinior hanc vim inge
tuito. — Qua quidem
iis, qui haec omnia regi
natura negligat, ipſa eſſe
cedo, ut qui de hoc diſſe
velint, ac vel hoc intellig
hominis dicam, hominem
differt; nam prius poteri
re, quam appetitum earum
ducant, amittere.

48) Cicero de Finib. V

die ganze menſchliche Natur unterworfen iſt, aus welchem Erkenntniß, Wiſſenſchaft und alle Vollkommenheiten und Tugenden, die die Würde des Menſchen ausmachen, hervorgehen [49]). Die Vollkommenheiten der Seele und insbeſondere der Vernunft, als der edelſten und oberſten Seelenkraft ſind von gedoppelter Art; einige ſind das Werk der Natur, phyſiſche Vollkommenheiten, oder Talente, als Gelehrigkeit, gutes Gedächtniß; andere ſind erworben, und haben ihren Grund in dem freyen Willensgebrauche und in der Vernunft, Vollkommenheiten des Willens, eigentliche Tugenden, z. B. praktiſche Einſicht, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Standhaftigkeit, Gerechtigkeit. Dieſe geben dem Menſchen eigentlich Anſpruch auf Lob [50]) Die Vollkommenheiten des Geiſtes ſind den Vollkommenheiten des Körpers vorzuziehen, und unter den Vollkommenheiten des Geiſtes behaupten wieder die eigentlichen Tugenden den Vorzug, weil ſie aus der Vernunft, dem Göttlichſten an dem Menſchen, hervorgehen [51]). Alle Tugenden ſtimmen zuſammen, und

49) Cicero de Finib. V. c. 12.

50) Cicero de Finib. V. c. 12, 13. Animi autem et eius animi partis, quae princeps eſt, quaeque mens nominatur, plures ſunt virtutes, ſed duo prima genera; unum earum, quae ingenerantur ſuapte natura, appellanturque non voluntariae; alterum earum quae in voluntate poſitae magis proprio nomine appellari ſolent, quarum eſt excellens in animorum laude praeſtantia.

51) Cicero de Finib. V. c. 13. Ita fiet, ut animi virtus corporis virtuti anteponatur, animi-

lichkeit i
gend entsp
Tugend a
des Leben i
Natur ange

Die Anl
von der Nat
pfänglichkeit zu d
gewisse Ideen von
sie ist, sind in di
prägt; aber die V
überließ die Natur u
Kunst, und es ist u
angefangen hat, wei
den sie vorgezeichnet ha
wir wollen, zur Wirkli
wir durch unsere Vernu
geben hat, hinzufügen,

mique virtutes non
voluntariae, quae q
pellantur, multumque
ex ratione gignuntur,
vinius.

52) Cicero de Fin
tur om

als alle Vorzüge des Körpers und der Sinne, und wegen der Würde der Vernunft, muß alle Achtung, Bewunderung, und alles Streben auf die Tugend und das ihr gemäße Handeln, oder mit andern Worten, auf Sittlichkeit gerichtet ſeyn [53]) So iſt in den erſten Jahren der Jugend eine gewiſſe Charakterloſigkeit und Schwäche der Vernunft ſichtbar, daß man das Beſte weder einſehen noch daſſelbe in den Handlungen zum Muſter nehmen kann; erſt ſpäter zeigen ſich die lichten Punkte der Tugend und der Glückſeligkeit, welche die höchſten Beſtrebungen des Menſchen ausmachen, und noch ſpäter ge-

53) Cicero de Finibus V. c. 21. Animum autem reliquis rebus ita perfecit ut corpus, ſenſibus enim ornavit, ad res percipiendas idoneis, ut nihil aut non multum adiumento ullo ad ſuam conformationem indigeret; quod autem in homine praeſtantiſſimum atque optimum eſt, id deſeruit. Etſi dedit talem mentem, quae omnem virtutem iam accipere poſſet, ingenuitque ſine doctrina notitias parvas rerum maximarum, et quaſi inſtituit docere et induxit in ea, quae inerant tanquam elementa virtutis; ſed virtutem ipſam inchoavit, nihil amplius Itaque noſtrum eſt (quod noſtrum dico, artis eſt) ad ea principia, quae accepimus, conſequentia exquirere, quoad ſit id, quod volumus effectum; quod quidem pluris ſit haud paulo, magisque ipſum propter ſe expetendum, quam aut ſenſus aut corporis ea, quae diximus, quibus tantum praeſtat mentis excellens perfectio, ut vix cogitari poſſit, quid interſit; itaque omnis honos, omnis admiratio, omne ſtudium ad virtutem et ad eas actiones, quae virtuti ſunt conſentaneae, refertur. c. 15.

alles ander
iſt in der
ſchen, zu ſuch
nicht gleichgü
wünſcht ſich ſe
darum, weil e
was ihm die h
die Tugend.
lichkeit und
werth “).

Alles was
was der Menſch
gut, und böſe, was
alles, was gut iſt,

54) Cicero d
enim ortu ineſt
ut nec res videre
tutis enim beatae
petenda ſunt, ſeri
ſerius, ut plane, q

55) Cicero de Fi
dico, praeterquam,
mus, praeterea ſuapt
da, c. 11. atque etia
lit, perab

Die Vollkommenheiten der Seele haben einen höhern Werth, als die Vollkommenheiten des Leibes, und unter jenen hat wieder die Tugend den höchſten Werth, ſo daß, wenn dieſe in eine Wagſchaale, und in die andere alle übrigen Güter gelegt würden, die Tugend doch die letzten zuſammen überwiegen würde. Wollte man, wie die Stoiker, nur die Tugend für ein Gut halten, ſo würde man den Principien, welche auch dieſe zum Grunde legen, nicht gemäß verfahren. Doch entfernen ſich dieſe nur durch andere Ausdrücke; denn iſt das Annehmliche etwas anders, als was man ſich wünſcht und begehrt, alſo ein Gut, und das Verwerfliche, iſt es nicht eben ſo viel als etwas Böſes, das man von ſich zu entfernen ſucht? Die Würde der Tugend leidet hierunter nicht das mindeſte, wenn man nur nicht vergißt, welchen Werth man andern Dingen beilegt. Es iſt daher auch eine unumſtößliche Wahrheit, daß die Tugend hinreichend iſt zum glückſeligen Leben; aber darum iſt es doch nicht minder wahr, daß die Tugend nur in Verbindung mit andern, obgleich geringern Gütern, die Glückſeligkeit vollſtändig macht, und daß der Tugendhafte in Krankheiten, in Mühſeligkeiten und Noth nicht ſo glückſelig iſt, als ohne dieſe Uebel. Das glücklichſte Leben beſteht alſo in Vereinigung der Tugend mit dem Beſitz anderer Güter, ohne dieſe gewährt die Tugend nur ein glückſeliges Leben, welches noch Wünſche zuläßt. Es erhellet daher auch, daß die Glückſeligkeit mindere und höhere Grade zuläßt [56]).

Dies

56) Cicero de Finib. V. c. 24. Age nunc extrue animo altitudinem excellentiamque virtutum, iam non dubitabis, quin harum compotes homines, magno animo erectoque viventes, ſemper ſint beati; qui omnes motus fortunae mutatio-

Dieſer gemäßigte Stoicismus, wie man dieſes Syſtem nennen könnte, welcher die Würde des Menſchen als moraliſches Weſen mit den Foderungen ſeiner ſinnlichen Natur zu vereinigen ſucht, und ſo viel Wahres enthält, hätte, wenn Antiochus die Idee von moraliſchen Anlagen weiter verfolgt hätte, was die Principien und die wiſſenſchaftliche Begründung der Moral betrifft, leicht mehr Haltbarkeit und Feſtigkeit erlangen können, wenn er nicht dieſelbe in eine Klaſſe mit andern Anlagen geſetzt, und das Eigenthümliche der moraliſchen und phyſiſchen Natur weniger mit einander vermengt hätte. Aus dieſen

tionesque rerum et temporum leves et imbecilles fore intelligant, ſi in virtutis certamen venerint. Illa enim, quae ſunt a nobis bona corporis numerata, complent ea quidem beatiſſimam vitam, ſed ita, ut ſine illis poſſit beata vita exiſtere; ita enim parvae et exiguae ſunt iſtae acceſſiones bonorum, ut quemadmodum ſtellae in radio ſolis, ſic iſtae in virtutum ſplendore ne cernantur quidem. Atque haec, ut vere dicitur, parva eſſe ad beate vivendum momenta iſta corporis commodorum, ſic nimis violentum eſt, nulla eſſe dicere; qui enim ſic disputant, obliti mihi videntur, quae ipſi egerint principia naturae. Tribuendum igitur eſt his aliquid, dummodo, quantum tribuendum ſit, intelligas. Eſt tamen philoſophi non tam glorioſa quam vera quaerentis, nec pro nihilo putare ea, quae ſecundum naturam, illi ipſi glorioſi eſſe fatebantur, et videre tantam vim virtutis tantamque, ut ita dicam, autoritatem honeſtatis, ut reliqua non illa quidem nulla, ſed ita parua ſint, ut nulla videantur. c. 26, 27. Academicarum Quaeſt. II. c. 43.

ſem Grunde kann ſchon die Selbſtliebe nicht das Prin⸗cip ſeyn, um aus demſelben das Sittliche auf eine con⸗ſequente und gründliche Weiſe abzuleiten. In welche Verlegenheit würde Antiochus gekommen ſeyn, wenn er ſich hätte rechtfertigen müſſen, wie ſich aus der Selbſt⸗liebe herleiten laſſe, daß man überhaupt etwas thun ſolle, oder Recht thun ſolle, ohne Vortheil zu erwarten, ja ſelbſt mit Aufopferung von Vortheilen, alſo ohne Rückſicht auf den ſub⸗jectiven Zuſtand, was er mit Recht zum Weſen der Sittlichkeit rechnet [57]), oder wenn er hätte beweiſen ſollen, daß eine Handlung auch dann noch ſittlich ſeyn könne, wenn die Selbſtliebe ihre Quelle iſt. Ueberhaupt hatten die Stoiker ſchon etwas weiter geſehen, da ſie zwar auch von der Selbſtliebe ausgiengen, aber doch darum dieſe nicht zur Quelle des ſittlichen Handelns machten, weswegen ſie auch conſequent verfuhren, wenn ſie die Sittlichkeit von dem andern, was man begehret, nicht dem Grade, ſondern der Qualität nach unterſchie⸗den, wiewohl ſie in der Verbindung der Begriffe Gut und Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit unvermerkt wieder eine Vermiſchung des Empiriſchen und Reinvernünftigen vornahmen. Denſelben Fehler begieng auch Antiochus, und er konnte das Syſtem, weil er den Grund des Feh⸗lers verkannte, in dieſem Punkte nicht verbeſſern.

Die

57) Cicero de Finib. V. c. 22. Nemo eſt igi-tur, qui non hanc affectionem animi probet at-que laudet, qua non modo utilitas nulla quae-ritur, ſed contra utilitatem etiam conſervatur fides.

Die Periode, deren Geschichte wir so eben vollendet haben, bietet uns nicht die Mannichfaltigkeit von Ansichten über die Probleme der Philosophie, und von Versuchen, sie aufzulösen, dar, als die vorhergehende aufzuweisen hatte; dagegen kam aber eine andere, wichtige Frage, welche den Grund der Wahrheit und Gewißheit menschlicher Erkenntnisse, obgleich nur noch einseitig betraf, desto eifriger zur Sprache.

Zeno hatte sein praktisches System an mehrere speculative Ideen angehängt, zum Theil sogar auf dieselben gegründet, daß nach dem gewöhnlichen Hange der menschlichen Natur sehr zu befürchten stand, leere Speculationen und vergebliche Flüge in das Uebersinnliche möchten die besten Köpfe einnehmen und von fruchtbarern Betrachtungen abziehen, und selbst die bessern Ueberzeugungen durch Schwärmerey und Mysticismus verunstalten. Zum Glücke führte der Dogmatismus den Skepticismus als Heilmittel herbei, wodurch der erstere in Schranken gehalten, und auf der andern Seite der praktische Sinn, welchem selbst das stoische System nicht wenig Nahrung gab, und die dem menschlichen Geiste zum Forschen und Handeln erforderliche Stimmung befestiget wurde.

Nachdem Zeno behauptet hatte, daß alle Erkenntnisse aus den Sinnen entspringen, und die Vernunft daraus ihre erhabensten und abgezogensten Sätze herauszieht, so mußte ihm zur Begründung seines Systems alles daran gelegen seyn, theils die objective Realität der durch die Sinne gewonnenen Vorstellungen darzuthun, theils ein Kriterium aufzustellen, um diese realen Vorstellungen von andern, die es nicht sind, zu unterscheiden. Dieses Kriterium, welches die objective Realität mehr postulirte als deducirte, wurde der Zankapfel zwischen den Stoikern und Akademikern. Die letzten

letzten zeigten die Unzulänglichkeit des ſtoiſchen Prin-cips der Erkenntniß, nach welchen nie ausgemacht wer-den konnte, ob unſern Vorſtellungen etwas Objectives entſpreche oder nicht; überhaupt ſuchten ſie zu bewei-ſen, daß, da ſich die Vorſtellungen, welche durch äußere Objecte veranlaßt, von denen, welche ohne dieſe Ver-anlaſſung in dem Gemüthe ſelbſt erzeugt worden, ſich in nichts unterſcheiden, es keine Gewißheit gebe, daß wir etwas von den äußern Objecten erkennen, dahingegen die Vorſtellungen unbezweifelt uns Veränderungen des Gemüths wahrnehmen laſſen.

Ungeachtet in dem über dieſen Punkt geführten Streit weder der Dogmatismus, noch der Skepticis-mus einen vollkommenen Sieg davon trug, ſo waren doch die Folgen für den Zuſtand der Philoſophie nicht unbedeutend, theils durch die neue Anſicht, welche, ob-gleich noch nicht in ihrer ganzen Vollſtändigkeit und Be-ſtimmtheit, von der menſchlichen Erkenntniß hervorgieng, theils durch die ſchärfere Unterſuchung des Vorſtellungs-vermögens, theils endlich durch die feſtere Richtung des Forſchungsgeiſtes und der Aufmerkſamkeit auf die prakti-ſchen Wiſſenſchaften.

Die Subjectivität der Vorſtellungen iſt die eine neue Anſicht, welche die Akademiker zuerſt beſſer, als bis-her geſchehen war, ins Licht ſetzten. Dieſe Vorſtel-lungsart, welche alles Wiſſen der Objecte verdächtig machte, alles Vorſtellen, Denken und Erkennen nur in Beziehung auf das vorſtellende Subject ſetzte, enthielt die Auffoderung zu mannichfaltigen neuen Unterſuchun-gen des Erkenntnißvermögens. Zwar blieb ſie von dieſer Seite bis jetzt noch im Ganzen unfruchtbar, bis der menſchliche Geiſt neue Kräfte geſammelt haben würde, und nur hier und da gieng ein Gedanke hervor, welcher die Größe und Wichtigkeit des noch nicht entwickelten Keims von Forſchungen für die Umwandlung der ganzen

anzugreifen, nie Pflicht und Tugend für Chimären zu erklären gewagt. Carneades Einwürfe zeigten nur die Schwierigkeiten, welche aus der Colliſion des Pflichtgebots mit dem Naturtriebe entſpringen, reizten alſo mehr zur Forſchung, als daß ſie dieſelbe gehemmt hätten. Selbſt die Akademiker reſpektirten durch ihren Lebenswandel das Sittengeſetz, und mehrere trugen die Moral vor. So wirkte alſo ſelbſt die Skepſis der Akademiker mit zu der Ueberzeugung, daß die praktiſchen Wahrheiten das einzige Gewiſſe enthalten, worauf der Menſch Anſpruch machen kann. Daher entlehnte auch Antiochus die Hauptgründe zur Beſtreitung des Skepticismus daher, daß er zu zeigen ſuchte, das ſittliche Handeln ſetze gewiſſe Ueberzeugungen und Grundſätze voraus, welche ſich weder mit dem Skepticismus noch mit dem Probabilismus vertragen.

Alles dieſes vereinigte ſich, das höchſte Intereſſe auf die Moral zu lenken, welche die meiſten Stoiker außerdem ſchon, als den Hauptheil der Philoſophie mit vorzüglichem Fleiße bearbeitet hatten. Die Begründung des Satzes, daß die Tugend das höchſte Gut ſey, blieb auch in dieſer Periode diejenige Unterſuchung, welche die denkenden Köpfe vorzüglich beſchäftigte. Die Hauptidee, aus welcher die Stoiker dieſes zu erweiſen ſuchten, war: die Tugend iſt die einzige Handlungsweiſe, welche mit dem Weltbeſten und dem Plane der Gottheit übereinſtimmt; und die Natur hat es ſelbſt in der Einrichtung des Menſchen darauf angelegt, daß er die Tugend für das einzige und höchſte Gut achten muß. Wenn gleich auf dieſem Wege nicht ganz die reine Wahrheit zu finden war, ſo wurden doch manche Beobachtungen über die Aeußerungen der praktiſchen Vernunft geſammelt, durch deren weitere Verfolgung der

Grund der moralischen Verpflichtung entdeckt werden konnte, wodurch die Frage: warum man moralisch handeln solle, sich selbst beantwortete, ohne durch die Verbindung der Begriffe Gut und Glückseligkeit mit Tugend den reinen Charakter der Pflicht zu verdunkeln. Denn auf das Absolute, welches in jedem Pflichtgebot enthalten ist, auf das unbedingte Sollen, welches sich in demselben ausspricht, und allein und vorzüglich die Untersuchung leiten sollte, hatte man noch immer nicht die Aufmerksamkeit so gerichtet, als es der Gegenstand und der Wunsch, die Moral wissenschaftlich zu begründen, erfoderte.

Eine zweite Rücksicht war die Anwendung der Grundsätze der Moral auf das gemeine Leben, die Erörterung der Pflichten in den verschiedenen Lagen und Verhältnissen, Regeln für die mannichfaltigen Collisionsfälle. Die Stoiker lieferten treffliche Beyträge zu der angewandten Moral, ungeachtet nach der gewählten Ordnung, alles den vier Cardinaltugenden unterzuordnen Vollständigkeit nicht zu erlangen war.

Nächst der Moral hatte die Metaphysik vorzüglich durch Chrysipps Scharfsinn manchen Zuwachs an Inhalt gewonnen. Hauptsächlich hatte er das Daseyn Gottes, die Nothwendigkeit des Bösen, und den Zusammenhang desselben mit dem Weltbesten, und die Verträglichkeit der menschlichen Freiheit mit der Abhängigkeit der Welt von Gottes Allwirksamkeit zu erweisen gesucht; aber alle diese vermeintlichen Entdeckungen des forschenden Geistes, der ohne leitende Principien eine unzugängliche Region zu ermessen strebte, ehe er sich bei sich selbst orientirt hatte, konnten schon damals kaum vor den Angriffen des Skepticismus sich behaupten, und wären als Schat-

ten

ten verſchwunden, wenn nicht eine von allen Gründen der Speculation unabhängige Ueberzeugung in dem menſchlichen Geiſte jedem Räſonnement widerſtände.

Am wenigſten gewann die Logik in dieſer Periode. Das Syſtem von Logik, welches Chryſipp aufſtellte, und hauptſächlich auf eine Theorie der zuſammengeſetzten Schlüſſe berechnet war, konnte ſich mit dem Ariſtoteliſchen, welches zu dieſer Zeit wenig bekannt war, an Gründlichkeit und analytiſchem Tiefſinn nicht meſſen, und die Lücke, welche Ariſtoteles gelaſſen hatte, wurde dadurch nicht ausgefüllt. Die Bemerkung eines Akademikers, daß die Logik nur die Regeln der ſubjectiven Wahrheit entwickele, hätte fruchtbar werden können, wenn ſie vor der gewöhnlichen Meinung, daß die Logik reale Wahrheit ausmitteln müſſe, mehr Eingang hätte finden können.

Mehrere Unterſuchungen über das Vorſtellen, über das Begehren, über die Triebe und Gemüthsbewegungen der Seele, welche der Streit zwiſchen den Stoikern und Akademikern, und die Bearbeitung der Moral veranlaßte, vermehrten die Materialien der empiriſchen Pſychologie, ungeachtet noch kein Denker darauf verfallen war, dieſe Betrachtungen über die Seele zu einem wiſſenſchaftlichen Ganzen zu vereinigen.

Erster Anhang.

Chronologische Tafel

über den dritten Zeitraum

der Geschichte der Philosophie.

Erſter Anhang.

Chronologiſche Tafel

über den dritten Zeitraum

der Geſchichte der Philoſophie.

Olympiade.	Jahr vor Chriſti Geburt.	Jahr Roms.	Geſchichte der Philoſophie.
116, 1	318	436	Arceſilaus geboren Ariſto Chius.
125, 1	280	474	Chryſipp geboren.
134, 4	244	510	Arceſilaus ſtirbt. Lacydes folgt in der Akademie.
141, 2	218	536	Lacydes legt ſeine Lehrſtelle nieder.
— 3	217	537	Carneades wird geboren
143	212	542	Chryſipp ſtirbt.

Olymp.

156, 2
Oct 3
162, 4
170
175

Zweiter Anhang.

Literatur

der

Geschichte der Philosophie.

Zweiter Anhang.

Literatur der Geſchichte der Philoſophie.

a) Zeno und die Stoiker.

Hemingii Forelli Zeno philoſophus leviter adumbratus, Exercitatio academica. Upſala 1700. 8.

Joh. Fried. Richter Diſſertat. de Chryſippo, Stoico faſtuoſo. Leipzig 1738. 4.

Joh. Conr. Hagedorn Ethica Chryſippi. Nürnberg 1715. 8.

Georg Albr. Hagedorn Moralia Chryſippea e rerum naturis petita. Altdorf 1685. 4.

Me-

Memoires ſur la vie et ſur les ouvrages de Panaetius, par Mr. l'Abbé Sevin, in Memoires de l'Academie des Inſcript. T. X. Deutſch in Hißmanns Magazin für die Philoſophie. I

Carol. Gü[illegible] dovici Programma. Panaetii i[illegible]ici philoſophici vitam et merita [illegible]um cum philoſophiam tum iuris[illegible] illuſtrans. Leipzig 1733. 4.

Juſt. Lipſii Manuductionis ad ſtoicam philoſophiam libri tres. Antwerpen 1604. 4.

Francisci de Quevedo doctrina ſtoica, (angehängt ſeiner ſpaniſchen metriſchen Ueberſetzung des Epiktet) Oper. T. III. Brüſſel 1671. 4.

Thomas Gutacker Diſſert. in qua de disciplina Stoica cum ſectis aliis collata diſſeritur vor ſeiner Ausgabe des Antonius. Canterbury 1652. 4.

Joh. Franc. Buddei Introductio in philoſophiam Stoicam, vor der Wolleſchen Ausgabe des Antonin. Leipzig 1729. 8.

D. Tiedemanns Syſtem der ſtoiſchen Philoſophie. Leipzig 1776. 8.

Jo.

Jo. Jac. Hartmann Disput. Praeſ. Georg. Paulo Roetenbeccio de intemperantia philoſophiae Stoicae. Altdorf 1691. 4.

Sev. Wintheri Stoa Epicurea, ſeu de ſectae Stoicae Epicureismo, Disputationes. Hauniae 1695. 1696.

Paul Jaenichen Praeſ. Joh. Georg Neumann Disputat. de Chriſtianismo ſtoico. Wittenberg 1706.

Carl Philipp Conz Abhandlungen für die Geſchichte und das Eigenthümliche der ſtoiſchen Philoſophie, nebſt einem Verſuche über chriſtl. kantiſche und ſtoiſche Moral. 1794. 8.

Adam Burſii Logica Ciceronis Stoica. Zamosc 1604. 4.

Jo. Andr. Schmidii Diſſert. de Chryſippea brutorum Logica. Jenae 1689.

Joh. Alb. Fabricii Disputat. de cavillationibus Stoicorum. Leipzig 1692. 4.

Juſti Lipſii Phyſiologiae Stoicorum libr. I
Antwerpen 1604. 4.

Joh. Mich. Kern Disputatio: Stoicorum do
m[illegible] de Deo [illegible]öttingen 1764. 4.

Mich. [illegible]hard Progr. de Stoic
rum ve[illegible] Torgau 1737. 4.

Mich. [illegible]nhard Commentatio d
munc[illegible] eſertim ex Stoicorum ſen
tentia. [illegible]738. 4.

S E. Schul[illegible]mentatio de cohaerenti
mundi partium earumque cum deo coniun
ctione ſumma ſecundum Stoicorum discipli
nam. Wittenberg 1785. 4.

Joh. Criſt. Burgmann Diſſert. de Stoa a
Spinozismo et atheismo exculpanda. Wit-
tenberg 1721. 4.

Mich. Sonntag Diſſert. de palingeneſia Stoi-
corum. Jenae 1700. 4.

Jac. Thomaſii Exercitatio de Stoica mundi
exuſtione, cui acceſſerunt argumenti varii
ſed in primis ad hiſtoriam ſtoicae philoſo-
phiae facientes Diſſertationes. Leipzig
1672. 4.

Chr. Meiners Stoicorum ſententiae de animorum poſt mortem ſtatu et fatis, philoſophiſche Schriften, 2 B.

Casp. Scioppii Elementa ſtoicae philoſophiae moralis .Mainz 1606. 8.

du Vair la philoſophie morale des Stoiciens.

Moral Philoſophy of the Stoiks out of French by T. J. London 1598. 8.

Ern. Godofr. Lilie Commentationes de Stoicorum philoſophia morali. Commentatio I. Altona 1800 8.

J. A. L. Wegſcheider Ethices Stoicorum recentiorum fundamenta ex ipſorum ſcriptis eruta, atque cum principiis ethices, quae critica rationis practicae ſecundum Kantium exhibet, comparata. Hamburg 1797. 8.

Ant. Greſs Comment. de ſtoicorum ſupremo ethices principio commentatio. Würzburg 1797. 4.

Joh. Foſter Diſſert Enarratio et comparatio doctrinarum moralium Epicuri et Stoicorum. London 1758.

Magn. Dan. Omeiſii Diſſert. qua Stoicorum philoſophiam moralem ſobriam eorumque placita cum Chriſtianismo convenientia oſtendit. Altdorf 1699. 4.

Joh. Reebs Verhältniß der ſtoiſchen Moral zur Religion. Mainz 1791. 8.

Joh. Franc. Buddei Exercitat. IV. de
roribus Stoicorum in philoſophia mor
Hallae 1695. 1696.

Joh. Jac. Dornfeld Diſſert. de fine hor
nis ſtoico. Leipzig 1720. 4.

Joh. Colmar. Praeſ. Georg Paul Ro
tenbeccio Diſſert. de Stoicorum et A
ſtotelicorum circa gradum neceſſitatis bo
rum externorum ad ſummam beatitatem
ceptatione. Nürnberg 1709. 4.

Le ſage ſtoique, par Anton le Grand. H
1662. 12.

Erh. Reuſch Praeſ. Dan. Omeiſio Diſſe
vir prudens Ariſtotelicus cum ſapiente Stoi
collatus. Altdorf 1704. 4.

Jo. Barthold Niemeier Diſſert. de St
corum απαθειᾳ exhibens eorum de affec
bus doctrinam, rationesque, quibus m
ſapientem ſuum απαθη eſſe voluerunt. Hel
ſtedt 1679. 4.

Jo. Beenii Disputationes tres, απαθεια
pientis Stoici. Kopenhagen 1695.

Jo. Henr. Fiſcher Diſſ. de ſtoicis απαθει
falſo ſuſpectis. Leipzig 1716. 4.

Mic

Mich. Frid. Quadius Disput. hiſtorico-philoſophica, tritum illud Stoicorum παραδοξον περι της απαθειας expendens. Sedini 1720. 4.

Chr. Meiners Abhandlung über die Apathie der Stoiker, philoſoph. Schriften. 2 B.

Chriſt. Aug. Heumann Diſſert. de αυτοχειρια Philoſophorum maxime ſtoicorum. Jena 1703. 4.

Ioh. Chriſto. Sturmii Disputat. de miſericordia a contemtu Stoicorum vindicata. Altdorf 1702. 4.

Ioh. Casp. Kuhn, Reſ. Ioh. Boecklero Diſſert. de ſocietate, ſecundum Stoicorum disciplinam expreſſa. Straſsburg 1700. 4.

b) Literatur der Philoſophie des Ariſto Chius.

Gottfried Büchner Diſſertatio hiſtorico-philoſophica de Ariſtone Chio, vita et doctrina noto. Ienae 1725.

Io. Georg. Lotter Stricturae in Buchneri Diſſertationem. Lipſiae 1725. 4.

Ioan. Benedicti Carpzov Paradoxon Stoicum Ariſtonis Chii ὁμοιον ειναι τῳ αγα-

c) Literatu

Foucher Hiſtoire
1690. 12.

Ejusdem de philo
1692. 12.

Heinius Abhandlung vo
in den Memoires de
Sciences de Berlin 1
Windheims philoſophi
2 St., S. 1.

Ioh. Iac. Hoefler Disp
et Electicorum diverſa
ne Altdorf 1742.

Stanford University Libraries
3 6105 008 461 175

B
8
T
V. 4

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.